77-78

ماہنامہ

جلد: ۷ شمارہ: ۷۷-۷۸

April-May'18 / اپریل/مئی ۲۰۱۸ء

اہل السنۃ

AHL US SUNNAH

اتباع الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة

بحث ہی بحث، مناظرے ہی مناظرے

حدیث عائشہ اور تہجد اور تراویح میں فرق کا فلسفہ

کیا محمد بن یوسف نے اپنی بیان کردہ تعداد ''گیارہ رکعات'' سے رجوع کر لیا تھا؟

حدیث: ''أَوَّلُهُ رَحْمَة ۔۔۔۔'' تحقیق کے میزان پر

صدقۃ الفطر میں نقد رقم دینے کا حکم

مقصد صیام

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
«مَنْ لَمْ يَدَعْ قَوْلَ الزُّورِ وَالعَمَلَ بِهِ، فَلَيْسَ لِلَّهِ حَاجَةٌ فِي أَنْ يَدَعَ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ»

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
اگر کوئی شخص بری بات بولنا اور برا کام کرنا (روزے رکھ کر بھی)
نہ چھوڑے تو اللہ تعالیٰ کو اس کی کوئی ضرورت نہیں
کہ وہ اپنا کھانا پینا چھوڑ دے۔

(صحيح بخاري:1903)



AHL US SUNNAH Volume No.7, Issue No.77-78, April-May 2018

جلد: ۷
شمارہ: ۷۸-۷۷

فی شمارہ Rs. 30/-
سالانہ Rs. 300/-

اپریل/مئی ۲۰۱۸ء

ماہنامہ

اهل السنة

ممبئی

میگزین ممبرشپ رابطہ نمبر:

022-26500400 / 8291063765

خط و کتابت و ترسیل زر کا پتہ:

Islamic Information Centre, Gala No.6, Swastik Chamber, Below Kurla Nursing Home, Opp. Noorjhan-1, Pipe Road, Kurla (West), Mumbai - 400058 | Ph.:022-26500400
Website: ahlussunnah.co.in | Email: ahlussunnaa@gmail.com

Owner/Printer/Publisher: SAAD KHALID PATEL

Printed at: Bhandup Offset & Designers, 1009 Bhandup Indl.. Estate, Pannalal Compound, LBS Marg, Bhandup (West), Mumbai - 400078

Published at: 106 Fateh Manzil, 4th Floor, Victoria Road, Sant Savta Marg, Mustafa Bazar, Mumbai - 400010

Islamic Information Centre, Managed by: ILM FOUNDATION Regd. No.23181

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اهل السنة

اداریہ — بحث ہی بحث، مناظرے ہی مناظرے — عبدالشکور عبدالحق مدنی — 05

حدیث عائشہ اور فلسفۂ کمیت وکیفیت — تراویح سے متعلق حدیث عائشہ اور کمیت وکیفیت کا فلسفہ — کفایت اللہ سنابلی — 07

حدیثِ عائشہ پر اضطراب کا اعتراض اور اس کا جائزہ — حدیثِ عائشہ پر اضطراب کا الزام اور اس کی حقیقت — کفایت اللہ سنابلی — 09

گیارہ رکعت سے زائد پڑھنے کا ثبوت — حدیث عائشہ میں عدم حصر کا دعویٰ اور اس کی حقیقت — کفایت اللہ سنابلی — 21

تراویح وتہجد کی تفریق کی حقیقت — حدیث عائشہ اور تہجد اور تراویح میں فرق کا فلسفہ — کفایت اللہ سنابلی — 32

کیا تراویح وتہجد الگ الگ نماز ہے؟ — تہجد اور تراویح کی نماز میں فرق کے حنفی دلائل اور ان کا جائزہ — کفایت اللہ سنابلی — 39

دفاع سنت — کیا محمد بن یوسف نے اپنی بیان کردہ تعداد ''گیارہ رکعات'' سے رجوع کرلیا تھا؟ — کفایت اللہ سنابلی — 46

تحقیق وتردید — اللھم لک صمت... اور مولانا قاسمی صاحب۔ — حافظ اکبر علی اختر علی سلفی — 59

تحقیق وتردید — حدیث: ''أَوَّلُهُ رَحْمَة ----''تحقیق کے میزان پر — حافظ اکبر علی اختر علی سلفی — 71

تحقیق مسائل — کیا روزے کی حالت میں مسواک کرنا نبی کریم سے ثابت ہے؟ — حافظ اکبر علی اختر علی سلفی — 73

تحقیق وتردید — رمضان کی آمد کی دعاء — حافظ اکبر علی اختر علی سلفی — 78

بحث ونظر — صدقۃ الفطر میں نقد ورقم دینے کا حکم — کفایت اللہ سنابلی — 80

مضمون نگار کی رائے سے ادارہ کا اتفاق ضروری نہیں

اداریہ

بحث ہی بحث، مناظرے ہی مناظرے

عبدالشکور بن عبدالحق مدنی

آج امت اسلامیہ پر نکبت وادبار کے جو بادل ہیں اور جو ذلت ورسوائی اسکے گرد اپنا گھیرا تنگ کر رہی ہے اسکے اسباب وعلل پر دانشوران قوم وملت غور وفکر کرتے ہوئے اس پر گفتگو اور خامہ فرسائی کرتے رہتے ہیں، اور کرنا بھی چاہئے کیوں کہ اگر کسی بیماری کے اسباب ووجوہات معلوم نہ ہونگے تو اسکا علاج بھی ممکن نہ ہوگا۔

لیکن کبھی کبھی بعض ملت کا درد رکھنے والے یا رکھنے کا دعویٰ کرنے والے امت کے زوال وانحطاط کے ایسے اسباب معرض وجود میں لاتے ہیں جو دراصل امت کی پستی کا سبب ہوتے ہی نہیں زیادہ سے زیادہ یہ ہوتا ہے کہ وہ چیز جسے سبب گردانا جارہا ہے بعض گنتی کے افراد کی طرف سے اسکا غلط استعمال ہوتا ہے اور چند نام نہاد خیرخواہان ملت، قوم کے ایک مخصوص طبقہ کی کردارکشی اور اپنے عیوب کو چھپانے کے لئے اس سبب کو زوال ملت کا ایک اہم سبب بلکہ سب سے بڑا سبب بنا کر پیش کرتے ہیں، اور اس وجہ کو بنیاد بنا کر امت کی تمام میدانوں میں اجتماعی ناکامی کا ٹھیکرا صرف ایک طبقہ کے سر پھوڑنا چاہتے ہیں اور مقصد امت کی اصلاح سے زیادہ کسی مخصوص طبقہ کے خلاف بنے ہوئے دل کے پھپھولے پھوڑنا ہوتا ہے۔

چنانچہ بزعم خویش روشن خیالوں کا ایک طبقہ علمائے کرام کے زبانی وقلمی بحث ومباحثہ اور بالفاظ دیگر مناظروں کو زوال امت کا سبب سمجھتا ہے اور پھر تاتاری حملوں کا تاریخی حوالہ دے کر یہ باور کرانے کی کوشش کرتا ہے کہ سقوط بغداد کی وجہ اس وقت کے علمائے کرام کا مناظرہ کرنا تھا اور یہ کہ اس وقت ہر گلی چوراہے پر مناظرے ہو رہے تھے اور مبالغہ آرائی اور زیب داستان کے لئے خانہ ساز ایجاد بندہ مثالیں پیش کی جاتی ہیں کہ اس وقت علمائے کرام یہ بحث کر رہے تھے کہ ایک سوئی کی نوک پر کتنے فرشتے بیٹھ سکتے ہیں یا یہ کہ مسواک کا سائز کیا ہو؟ وغیرہ وغیرہ

تو پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ طے کیا جائے کہ مناظروں اور علمی بحث ومباحثوں کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ تو اگر آپ قرآن وسنت کا سرسری جائزہ بھی لیں تو آپ کو اندازہ ہو جائے گا کہ مناظرے، بحث ومباحثے جسے شرعی تعبیر میں جدل وجدال سے بھی تعبیر کیا گیا ہے ایک شرعی فکر اور کانسیپٹ ہے جسکا نہ صرف ذکر قرآن وحدیث میں ہے بلکہ اسکا حکم بھی ہے چنانچہ اللہ رب العزت نے فرمایا: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل:۱۲۵) ترجمہ: (اے نبی)! آپ (لوگوں کو) اپنے پروردگار کے راستہ کی طرف حکمت اور عمدہ نصیحت کے ساتھ دعوت دیجئے اور ان سے ایسے طریقہ سے مباحثہ کیجئے جو بہترین ہو۔ بلاشبہ آپ کا پروردگار اسے بھی خوب جانتا ہے جو اس کی راہ سے بھٹک چکا ہے اور وہ راہ راست پر چلنے والوں کو بھی خوب جانتا ہے۔ اور فرمایا: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (العنکبوت:۴۶) ترجمہ: اور اہل کتاب کے ساتھ بحث ومباحثہ نہ کرو مگر اس طریقہ پر جو عمدہ ہو مگر ان کے ساتھ جو ان میں ظالم ہیں اور صاف اعلان کردو کہ ہمارا تو اس کتاب پر بھی ایمان ہے جو ہم پر اتاری گئی اور اس پر بھی جو تم پر اتاری گئی ہمارا تمہارا معبود

ایک ہی ہے۔ ہم سب اسی کے حکم برادر ہیں۔

اور اگر قرآن کریم میں پیش کی گئی انبیائے کرام کی دعوتی سرگرمیوں پر نظر ڈالیں تو بھی آپ کو اندازہ ہوگا کہ جہاں ایک طرف انہوں نے مثبت طور پر اپنی قوم کو دعوت دی وہیں ضرورت پڑنے پر بحث ومناظرہ بھی کیا مثلاً ابراہیم علیہ السلام کا اپنی قوم سے مناظرہ اور انکا مغرور وسرکش بادشاہ نمرود سے مناظرہ جس کی منظرکشی قرآن نے یوں کی ہے: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (البقرۃ:۲۵۸) ترجمہ: کیا تو نے اسے نہیں دیکھا جو سلطنت پاکر ابراہیم (علیہ السلام) سے اس کے رب کے بارے میں جھگڑ رہا تھا، جب ابراہیم (علیہ السلام) نے کہا میرا رب تو وہ ہے جو جلاتا اور مارتا ہے، وہ کہنے لگا میں بھی جلاتا اور مارتا ہوں ابراہیم (علیہ السلام) نے کہا کہ اللہ تعالیٰ سورج کو مشرق کی طرف سے لے آتا ہے اور تو اسے مغرب کی جانب سے لے آ اب تو وہ کافر بھونچکا رہ گیا، اور اللہ تعالیٰ ظالموں کو ہدایت نہیں دیتا۔

اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کا فرعون سے اسکے دربار میں مناظرہ پھر ہمارے نبی کریم ﷺ کا مختلف مواقع پر اپنی قوم اور نجران سے آئے ہوئے عیسائی وفد سے مناظرہ وغیرہ۔ ان تمام دلائل ومثالوں کو پیش کرنے کا مقصد یہ ہے کہ بحث ومناظرہ کوئی معیوب امر نہیں ہے بلکہ ایک اسلامی فریضہ ہے جسے ضرورت پڑنے پر علمائے کرام بروئے کار لاتے ہیں جب حق کے خلاف بولا اور لکھا جائے اور اسے علمی پیراہن دیا جائے تو ضروری ہو جاتا ہے کہ حق کا دفاع کیا جائے اسکے دلائل و براہین لوگوں کے روبرو پیش کئے جائیں اور اسی طرح جب باطل کو سجا سنوار کر اور شبہات کو دلائل کا نام دیکر اسے مزین کر کے پیش کیا جائے تو ضروری ہو جاتا ہے کہ اس ملمع کو کھرچ کر پھینک دیا جائے اور اسکے بطلان اور بودے پن کو طشت از بام کیا جائے۔

ہمارا احساس کمتری بھی عجیب ہے اگر مناظرہ یا رد کہا جائے تو ہم منھ بناتے ہیں لیکن اگر ڈیبیٹ کہا جائے تو پھولے نہیں سماتے ہیں جبکہ حقیقت میں دونوں ایک ہی ہے کہ جس میں ہر صاحب موقف اپنا موقف پیش کرتا ہے اور اسکی تائید میں دلائل دیتا ہے اور فریق مخالف کے دلائل کی تردید کرتا ہے اور فریق مخالف بھی یہی کرتا ہے۔

بہرحال یہ بحث ومناظرے علم وفن کے ہر میدان میں ہوتے ہیں اور اسکی ترقی وکسر جمود کے واسطے ضروری بھی ہیں، اس سے سوچ وفکر کی نئی راہیں کھلتی ہیں۔

لیکن عجیب بات یہ ہے کہ جو لوگ حق کا دفاع اور باطل کی تردید کے لئے سینہ سپر رہے اور رہتے ہیں جو اسلام پر ہونے والے اعتراضات، مسلکی مسائل میں غلط استدلالات اور علمی دھاندلیوں کا ڈٹ کر مقابلہ کرتے ہیں تحقیق وتدقیق کے ساتھ مسائل پر گفتگو کرتے ہیں انکی پزیرائی کرنے کے بجائے امت کے کچھ ناسمجھ انہیں امت کے زوال کا سبب سمجھتے ہیں۔

اور برسبیل تذکرہ تاتاریوں کی فوج کا مقابلہ اسلامی فوج کی ذمہ داری تھی نہ کہ علمائے کرام کی یہ بھی ہم بالفرض کہہ رہے ہیں کہ اگر علمائے کرام نے تاتاریوں کے خلاف کسی مزاحمت میں حصہ نہ لیا ہو تو۔ یہ بات اس لئے کہی جارہی ہے کیوں کہ یہ سوچ اور طرز فکر بن گیا ہے کہ امت کے انحطاط کے پورے ذمہ دار علمائے کرام ہیں مثلاً کیوں کہ مدارس میں سائنس نہیں پڑھائی جاتی ٹھیک ہے مدارس میں پڑھنے والے ۵ فیصد طلبہ سائنس نہیں پڑھتے تو کیا ۹۵ فیصد مہنگے اسکولوں، کالجوں میں پڑھنے والے طلبہ نے چاند پر اپنا گھر بنا لیا ہے یا مریخ پر انکی کالونیاں ہیں، اگر نہیں تو اسکا ذمہ دار کون ہے؟

آمد برسر مطلب اہل السنۃ کا یہ شمارہ ایک خصوصی شمارہ ہے جس میں رمضان کے بعض مسائل پر بحث کی گئی ہے اور ان مسائل پر بعض حلقوں کی طرف سے جو غلط فہمیاں اور بھرم پھیلایا گیا ہے اسکی خوب خبر لی گئی ہے مقصد امت کی رہنمائی، حق کی حمایت اور باطل کی تردید ہے امید کہ مجلہ کے مشمولات اہل علم اور عوام کو پسند آئیں گے۔

تراویح کی تعداد سے متعلق مروی حدیث عائشہ اور کمیت وکیفیت کا فلسفہ

کفایت اللہ سنابلی

امام بخاری رحمہ اللہ (المتوفی:۲۵۶) نے کہا: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ ،قَالَ:حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ سَعِيدٍ المَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ:" أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، كَيْفَ كَانَتْ صَلَاةُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي رَمَضَانَ؟ فَقَالَتْ: مَا كَانَ يَزِيدُ فِي رَمَضَانَ وَلَا فِي غَيْرِهِ عَلٰى إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً، يُصَلِّي أَرْبَعًا، فَلَا تَسَلْ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَطُولِهِنَّ، ثُمَّ يُصَلِّي أَرْبَعًا، فَلَا تَسَلْ عَنْ حُسْنِهِنَّ وَطُولِهِنَّ، ثُمَّ يُصَلِّي ثَلَاثًا"۔''ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن کہتے ہیں کہ انہوں نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ رمضان میں کتنی رکعتیں پڑھتے تھے؟ تو انہوں نے بتلایا کہ رمضان ہو یا کوئی اور مہینہ آپ گیارہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ آپ ﷺ پہلے چار رکعت پڑھتے ،تم ان کی حسن وخوبی اور طول کا حال نہ پوچھو، پھر چار رکعت پڑھتے ،ان کی بھی حسن وخوبی اور طول کا حال نہ پوچھو، آخر میں تین رکعت (وتر) پڑھتے تھے۔ میں نے ایک بار پوچھا، یارسول اللہ! کیا آپ وتر پڑھنے سے پہلے سوجاتے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا، عائشہ! میری آنکھیں سوتی ہیں لیکن میرا دل نہیں سوتا''۔ (صحیح البخاری (۴۵/۳) کتاب صلاۃ التراویح: باب فضل من قام رمضان، رقم (۲۰۱۳))۔

اس حدیث سے ثابت ہوتاہے کہ تراویح کی مسنون رکعات آٹھ ہیں۔

حدیث عائشہ پر احناف کی طرف سے اب تک جتنے بھی اعتراضات وارد کئے گئے ہیں ان سب کو مولانا طاہر گیاوی صاحب نے اپنی کتاب (احسن التنقیح) میں ایک ساتھ جمع کر دیا ہے، ہم بنیادی طور پراسی کتاب کو سامنے رکھ کر جواب حاضر کرتے ہیں تاہم دیگر معترضین کی باتوں کو بھی ہم ساتھ لیکر چلیں گے۔

کمیت اور کیفیت کا فلسفہ: افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ جناب گیاوی صاحب نے اس حدیث پر اعتراضات کی شروعات ہی ایک لطیفے سے کی ہے فرماتے ہیں: ''سوال کرنے والے نے خود ہی ''کیف کانت صلوٰۃ رسول اللہ''؟ کہا ہے، یعنی حضور کی نماز کی کیفیت کیا تھی؟ ''کم کانت صلوۃ رسول اللہ''؟ نہیں کہا ہے جس سے کمیت سے متعلق سوال سمجھا جاسکے، مقدار اور کمیت کے بارے میں سوال کرنا ہوتا ہے تو عربی زبان میں اس کے لئے کم کا لفظ موجود ومعروف ہے، لفظ کیف تو صرف کیفیت وحالت ہی دریافت کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔۔۔الخ'' (احسن التنقیح: ص:۲۴۳)

مولانا گیاوی صاحب نے یہ فلسفہ سنجی کر کے نہ صرف یہ کہ حدیث وفقہ سے متعلق اپنی معلومات کا تعارف کرادیا ہے، بلکہ عربی زبان ولغت سے بھی اپنی واقفیت کی نمائش کردی ہے۔

اولاً: موصوف کی یہ ساری عمارت اس بنیاد پر کھڑی ہے کہ حدیث عائشہ میں سائل نے ''کیف'' سے سوال کیا ہے نہ کہ ''کم'' سے!

اس پوری عمارت کو مسمار کرنے کے لئے صرف اس حقیقت سے پردہ اٹھادینا ہی کافی ہے کہ اسی حدیث کے بعض طرق میں یہی سوال ''کم'' کے ساتھ بھی موجود ہے۔ چنانچہ: امام نسائی رحمہ اللہ (المتوفی:۳۰۳) نے کہا: أخبرنا عمرو بن علي، قال: حدثنا عبد الرحمٰن، قال: حدثنا مالک، عن سعيد، عن أبي سلمة، قال:"سألت عائشة، كم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قالت: ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيد في رمضان، ولا غيره، على إحدى عشرة ركعة، يصلي أربعا، فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي أربعا، فلا

تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي ثلاثا"۔(السنن الكبرى للنسائی(۱/۲۴۰)رقم(۴۱۱))

ثانیاً: اگرہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ حدیث میں صرف ''کیف''ہی سے سوال وارد ہے تو مولانا گیاوی صاحب کومعلوم ہونا چاہئے کہ''کیف''یہ''کم''کے معنی میں بھی آتا ہے،امام أبو الولید سلیمان بن خلف الباجی (المتوفی:۴۷۴) اسی حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:"**وقد تأتی کیف بمعنی کم**"،''یعنی کیف یہ کم کے معنی میں بھی آتا ہے''۔(المنتقی شرح المؤطا(۱/۱۲۵))

بلکہ اسی حدیث کے بعض طرق میں''کیف'' کی جگہ''کم''کا آجانا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ اس حدیث میں''کیف''یہ''کم''کے معنی میں ہے ،یعنی اصل سوال رکعات ہی سے متعلق تھا اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے اضافی طور پر مزید چیزیں بھی بتلادیں۔

ثالثاً: اگرفرض کرلیں صرف''کیف''ہی سے سوال ہوا تھا یعنی صرف کیفیت کے بارے میں پوچھا گیا تھا تو غور طلب بات یہ ہے کہ کیا کیفیت میں تعداد شامل نہیں ہے؟ کیا تعداد کیفیت کا حصہ نہیں ہے؟

محمود خطاب السبکی اس حدیث کی تشریح میں''کیف''کے بارے میں فرماتے ہیں: "**ومن لوازمه بیان العدد**" یعنی کیفیت کے لوازم میں سے ہے کہ تعداد بیان کی جائے۔(شرح سنن أبی داؤد(۷/۲۶۹))

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ محمود خطاب السبکی صاحب کی پوری عبارت نقل کردی جائے،اس حدیث کی تشریح میں فرماتے ہیں:

''**أی کیف کانت صفة صلاة رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم في ليالي رمضان وكم كان عددها بدليل إجابتها بالعدد ثم بيان الصفة۔ويحتمل أن السؤال عن الصفة فقط كما هو ظاهر لفظ كيف فأجابت ببيانها. ومن لوازمه بيان العدد. ويحتمل أن السؤال عن العدد فقط فتكون كيف بمعنى كم فأجابت ببيانه ثم أتبعته ببيان الصفة**''۔''یعنی رمضان کی راتوں میں رسول اکرم ﷺ کی نماز کیسی تھی،کتنی رکعات والی تھی،اس کی دلیل یہ ہے کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے پہلے تعداد ہی کو بیان کیا پھر صفت کو بیان کیا،اور یہ بھی احتمال ہے کہ سوال صرف صفت کے بارے میں ہوا ہو جیسا کہ لفظ کیف سے ظاہر ہے،تو اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسی کا جواب دیا اور اس کے لوازم میں سے ہے کہ تعداد کو بھی بیان کیا جائے،اور یہ بھی احتمال ہے کہ سوال صرف تعداد رکعات ہی کے بارے میں ہوا ہو تو ایسی صورت میں کیف یہ کم کے معنی میں ہوگا،تو اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب میں تعداد بیان کی اور ساتھ ہی صفت بھی بیان کردی''۔(شرح سنن أبی داؤد(۷/۲۶۹))

ہم کہتے ہیں یہ آخری احتمال ہی راجح ہے کیونکہ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اسی حدیث کے ایک طریق میں''کیف'' کی جگہ''کم''کا لفظ آگیا ہے اور حدیث کی سب سے بہترین تشریح حدیث ہی سے ہوسکتی ہے۔دوسری وجہ یہ کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے سب سے پہلے تعداد ہی بیان کی ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ اصل سوال تعداد ہی کی بارے میں ہوا تھا، باقی کیفیت کا بیان اضافی ہے۔

رابعاً: ''کیف'' اور''کم'' کی بحث جانے دیں، گیاوی صاحب پورے سوال ہی سے آنکھیں بند کرلیں،اور صرف جواب پر غور کریں کہ اس میں کیا ہے ؟ جواب میں پوری صراحت کے ساتھ ، رمضان وغیر رمضان اور گیارہ کی تعداد موجود ہے، پھر اب''کیف''اور''کم''کی فلسفہ سنجی کی ضرورت ہی کیا ہے؟

اور حیرت کی بات ہے کہ گیاوی صاحب نے شروع میں تو سارا زور اس بات پر لگا دیا کہ''کیف'' کا مطلب کیا ہے لیکن آگے چل کر خود ہی تحریر فرماتے ہیں: ''اشتباہ یہ ہوا کہ رمضان میں چوں کہ آپ ﷺ کا انہماک عبادت میں بڑھ جاتا تھا،اس لئے کہیں ایسا تو نہیں کہ تہجد کی عام دنوں والی رکعت کی تعداد میں آپ رمضان کے اندر اضافہ فرمادیا کرتے تھے،یہی بنائے سوال ہے''۔(احسن التنقیح(ص:۲۴۷))

ملاحظہ فرمائیں جس قلعہ کی تعمیر میں موصوف نہ جانے کہاں کی اینٹ اور کہاں کا روڑہ چن کر لائے تھے، یہاں پہنچ کر خود ہی اسے زمین بوس کردیا، اور یہ منادی کردی کہ تعداد رکعات ہی کی معلومات لینا بنائے سوال تھا ، یعنی''کیف''اصل میں''کم''ہی کا مطلب لئے ہوئے ہے،اب ہمیں کچھ اور کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔

رکعات تراویح سے متعلق حدیثِ عائشہ پر اضطراب کا اعتراض اور اس کا جائزہ

تراویح کی تعداد سے متعلق امام بخاری رحمہ اللہ کی روایت کردہ

حدیثِ عائشہ پر اضطراب کا الزام اور اس کی حقیقت

کفایت اللہ سنابلی

گیارہ رکعت تراویح کی بابت مروی حدیثِ عائشہ پر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث مضطرب ہے اور مضطرب حدیث ضعیف احادیث کی ایک قسم ہے جو نا قابل قبول ہے۔

اس اعتراض کا تفصیلی جواب دینے سے قبل یہ حقیقت واضح کردینا ضروری ہے کہ یہ حدیث صحیح بخاری کی حدیث ہے اور صحیح بخاری کی احادیث کی صحت پر اجماع ہے۔

امام أبو إسحاق الاسفرایینی رحمہ اللہ (المتوفی:۴۱۸) اپنی کتاب أصول الفقہ میں فرماتے ہیں:

”أهل الصنعة مجمعون على أن الأخبار التى اشتمل عليها الصحيحان، مقطوع بصحة أصولها ومتونها، ولا يحصل الخلاف فيها بحال، وإن حصل فذاک اختلاف فى طرقها ورواتها“۔

”اہل فن کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحیحین میں جو احادیث موجود ہیں وہ مع اصول ومتون قطعیت کے ساتھ اللہ کے رسول (ﷺ) سے ثابت ہیں۔ اگر ان میں موجود بعض روایات میں اختلاف ہے تو یہ ان احادیث کے طرق اور راویوں کے بارے میں اختلاف ہے“۔(أصول الفقه للإسفرايينى كمافى النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشى: ۱/۲۸۰، وانظر: فتح المغيث بشرح ألفية الحديث: ۱/۷۲)

محمد بن طاہر ابن القیسرانی رحمہ اللہ (المتوفی:۵۰۷) فرماتے ہیں: ”أجمع المسلمون على قبول ما أخرج فى الصحيحين لأبى عبد الله البخارى، ولأبى الحسين مسلم بن الحجاج النيسابورى“۔

”صحیحین میں امام بخاری ومسلم نے جو احادیث روایت کی ہیں ان کی قبولیت پر مسلمانوں کا اجماع ہے“۔(صفوة التصوف لابن القيسرانى ،ورقة:۸۷،۸۸) بحواله أحاديث الصحيحين بين الظن واليقين للشيخ الزاهدى)

امام ابن الصلاح رحمہ اللہ (المتوفی:۶۴۳) لکھتے ہیں:

”جميع ما حكم مسلم بصحته من هذا الكتاب فهو مقطوع بصحته والعلم النظرى حاصل بصحته فى نفس الأمر وهكذا ما حكم البخارى بصحته فى كتابه وذالک لأن الأمة تلقت ذالک بالقبول سوى من لا يعتد بخلافه ووفاقه فى الإجماع“۔

”وہ تمام احادیث کہ جن کو امام مسلم نے اپنی کتاب میں صحیح کہا ہے ان کی صحت قطعی ہے اور ان سے حقیقت میں علم نظری حاصل ہوتا ہے، اسی طرح کا معاملہ ان احادیث کا بھی ہے کہ جن کو امام بخاری نے اپنی کتاب میں صحیح کہا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام امت کے نزدیک ان کتابوں کو ”تلقی بالقبول“ حاصل ہے سوائے ان افراد کے کہ جن کے اختلاف یا اتفاق سے اس اجماع کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا“۔(صيانة صحيح مسلم:ص:۸۵)

امام نووی رحمہ اللہ (المتوفی:۶۷۶) فرماتے ہیں:

”اتفق العلماء رحمهم الله على أن أصح الكتب بعد القرآن العزيز الصحيحان البخارى ومسلم وتلقتهما الامة بالقبول“۔

’’علماء رحمہم اللہ کا اتفاق ہے کہ قرآن عزیز کے بعد سب سے صحیح کتاب صحیح بخاری اور صحیح مسلم ہے، امت کی طرف سے اسے تلقی بالقبول حاصل ہے‘‘۔(شرح النووی علی مسلم: ۱/۱۴)

شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ (متوفی:۱۱۷۶) فرماتے ہیں:

’’أما الصحيحان فقد اتفق المحدثون على أن جَمِيع مَا فيهمَا من الْمُتَّصِل الْمَرْفُوع صَحِيح بِالْقطعِ، وأنهما متواتران إِلَى مصنفيهما، وَأَنه كل من يهون أمرهمَا فَهُوَ مُبْتَدع مُتبع غير سَبِيل الْمُؤمنِينَ‘‘۔

’’صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے بارے میں تمام محدثین متفق ہیں کہ ان میں تمام کی تمام متصل اور مرفوع احادیث یقیناً صحیح ہیں، یہ دونوں کتابیں اپنے مصنفین تک بالتواتر پہنچتی ہیں جو ان کی عظمت نہ کرے وہ بدعتی ہے جو مسلمانوں کی راہ کے خلاف چلتا ہے‘‘۔(حجۃ اللہ البالغۃ:۱/۲۳۲، حجۃ اللہ البالغۃ مترجم اردو:ص۲۵۰، ترجمہ اردو نسخہ سے نقل کیا گیا ہے۔)

عصر حاضر کے احناف نے بھی اس بات کا اعتراف کیا ہے۔

چنانچہ: سرفراز صفدر دیوبندی صاحب لکھتے ہیں:

’’اور امت کا اس پر اجماع اور اتفاق ہے کہ بخاری اور مسلم دونوں کی تمام روایتیں صحیح ہیں‘‘۔(احسن الکلام: ۱/۱۸۷)

غلام رسول رضوی بریلوی صاحب لکھتے ہیں:

’’تمام محققین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن کریم کے بعد صحیح بخاری تمام کتب سے اصح کتاب ہے‘‘۔(تفہیم البخاری:۱/۵)

صحیحین کی تمام احادیث صحیح ہیں اس پر ائمہ، محدثین، اہل علم حتیٰ کہ خود احناف کے بھی بے شمار اقوال ہیں لیکن ماقبل میں صرف وہ اقوال پیش کئے گئے ہیں جن میں صحیحین کی تمام احادیث کو نہ صرف صحیح کہا گیا ہے بلکہ اس کی صحت پر امت کا اجماع نقل کیا گیا ہے۔

لیکن افسوس ہے کہ رکعات تراویح کی بات آتی ہے تو احناف اس روشن حقیقت اور اس کے اعتراف کو پس پشت ڈال کر بغیر کسی خوف وجھجک کے یہ کہنے لگ جاتے ہیں کہ حدیث عائشہ مضطرب یعنی ضعیف ہے۔

کیا صحیحین کی صحت صرف اسناد کے لحاظ سے ہے؟

مولانا طاہر گیاوی صاحب نے یہ محسوس کیا کہ صحیح بخاری کی حدیث عائشہ کو مطلق ضعیف کہنے سے بات نہیں بننے والی، کیونکہ اس کے خلاف کوئی اجماع صحت کا حوالہ دے سکتا ہے اس لئے موصوف نے لکھا:

’’اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ اس کی سند بالکل صحیح ہے اور بخاری ومسلم میں ہونا ہی اس کی سند کی صحت کے لئے بہت بڑی ضمانت ہے لہٰذا بہ لحاظ سند یہ روایت بے غبار ہے لیکن جہاں تک متن اور مضمون حدیث کی حیثیت کا تعلق ہے تو اس کی صحت میں محدثین کو سخت کلام ہے‘‘۔(العدد الصحیح:ص:۱۵، نیز دیکھیں: احسن التنقیح لرکعات التراویح:ص:۳۳۱)

صحت میں محدثین کو سخت کلام ہے یہ بات تو بالکل غلط ہے کسی ایک بھی ثقہ محدث نے اس کی صحت پر کلام نہیں کیا ہے۔تفصیل آرہی ہے۔

یہاں موصوف نے یہ دکھلانے کی کوشش کی ہے کہ صحیحین میں کسی روایت کا ہونا صرف سنداً صحیح ہونے کی ضمانت ہے متناً نہیں۔حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے۔

صحیحین کی صحت پر اجماع نقل کرنے والے سب سے قدیم جس محدث کا نام ملتا ہے وہ امام أبو إسحاق الاسفرایینی رحمہ اللہ (المتوفی: ۴۱۸) ہیں ان کے الفاظ ماقبل میں نقل کئے جاچکے ہیں اس میں انہوں نے پوری صراحت کے ساتھ ’’مقطوع بصحة أصولها ومتونها‘‘ کے الفاظ کہے ہیں یعنی اصول ومتون کے ساتھ صحیحین کی احادیث کی صحت قطعی ہیں اس پر اہل فن کا اجماع ہے۔

بلکہ انہوں نے کچھ اختلاف کی بات کہی ہے تو اسے اسانید اور رواۃ سے متعلق بتلایا ہے اور نفس متن کو بے غبار قرار دیا ہے ان کے الفاظ ہیں:

’’وإن حصل فذاك اختلاف في طرقها ورواتها‘‘۔

''اگر ان میں موجود بعض روایات میں اختلاف ہے تو یہ ان احادیث کے طرق اور راویوں کے بارے میں اختلاف ہے''۔

جبکہ طاہر گیاوی صاحب اس کے بالکل برعکس ہی نقشہ کھینچ رہے ہیں۔

صرف اسی ایک حوالے سے طاہر گیاوی صاحب کی مذکورہ تفریق کی قلعی کھل جاتی ہے۔موصوف کو بھی بخوبی احساس تھا کہ ان کی یہ بات قارئین کو ہضم ہونے والی نہیں ہے اسی لئے جناب نے اپنی بات میں وزن پیدا کرنے کے لئے آگے علامہ مبارکپوری رحمہ اللہ سے یہ نقل کر رکھا ہے کہ سند کا صحیح ہونا متن کے صحیح ہونے کو مستلزم نہیں۔(العدد الصحیح:ص:۱۶)

عرض ہے کہ:

اولاً:

علامہ مبارکپوری نے مذکورہ بات صحیحین کی کسی حدیث سے متعلق نہیں کہی ہے، اور اوپر بتایا جاچکا ہے کہ احادیث صحیحین کے متون کی صحت پر اجماع ہو چکا ہے، اس اجماع کے خلاف علامہ مبارکپوری نے کہیں کوئی بات نہیں کہی ہے۔

ثانیاً:

حدیث کی صحت کے شرائط میں جہاں یہ بات ہے کہ سند بے داغ ہونی چاہئے یعنی تمام رواۃ ثقہ ہونے چاہئیں اور سند متصل ہونی چاہئے وہیں یہ شرط بھی ہے کہ متن بھی محفوظ ہونا چاہئے، اگر متن میں شذوذ ہے تو سند بے عیب ہونے کے باوجود بھی حدیث صحیح نہیں ہوگی ،اصول حدیث کی کتابوں میں یہ بات مسلم ہے۔

چونکہ بعض متساہل یا محدثین کے عام منہج سے منحرف لوگ سند کی محض ظاہری حالت ہی دیکھ کر صحیح سمجھ بیٹھتے ہیں اس لئے خاص ایسے لوگوں کی تردید میں کہا جاتا ہے کہ صرف سند کے صحیح ہونے سے حدیث صحیح نہیں ہوتی لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ معتبر اور مستند محدثین بھی جب کسی حدیث کو صحیح کہتے ہیں تو وہ محض سند کے لحاظ سے صحیح کہتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اہل فن اور مستند محدثین کسی حدیث کو محض سند کے لحاظ سے صحیح کہہ ہی نہیں سکتے ، کیونکہ ان کے یہاں کوئی حدیث درجۂ صحت کو تب تک نہیں پہنچ سکتی ، جب تک کہ اس کا متن بھی محفوظ ثابت نہ ہوجائے ، اس لئے محدثین جب کسی حدیث پر صحت کا حکم لگاتے ہیں تو اس کا مطلب ہی یہی ہوتا ہے کہ اس کا متن محفوظ و ثابت اور قابلِ قبول ہے۔

امام بخاری وامام مسلم بلکہ تمام صحاح کے مصنفین نے اپنی صحاح کی کتابوں میں جو صحت کا حکم لگایا ہے اس کا یہی مفہوم ہے۔

صحت کا حکم متن پر ہی لگتا ہے:

یہ بات بھی واضح ہے کہ سند کی تحقیق وتفتیش کے پیچھے اصل مقصد ہی یہی ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ آنے والی بات یعنی متن کی بابت معلوم ہوسکے کہ وہ صحیح ہے یا نہیں ، اصول حدیث اور تحقیق رجال کی ساری کاوشوں کا ہدف بس اسی بات کا پتہ لگانا ہوتا ہے۔لہٰذا اہلِ فن جب کسی حدیث پر صحت کا حکم لگاتے ہیں تو سند کے ذریعہ آنے والے متن کے بارے میں ہی فیصلہ کرتے ہیں کہ وہ صحیح ہے۔

حتیٰ کہ تحقیق وتفتیش کے دوران کسی حدیث کی ایک سند ضعیف ثابت ہوتی ہے تو محدثین محض اس ایک سند کے ضعف کو دیکھ کر متن کو ضعیف نہیں کہتے بلکہ اس متن کی دیگر اسانید بھی تلاش کرتے ہیں اگر کسی اور مقام پر اس کی صحیح سندیں مل گئیں تو پھر متن پر ان کا حکم صحت ہی کا ہوتا ہے، کیونکہ یہی اصل مقصود ہے۔

بلکہ بسا اوقات ایک حدیث کی ساری سندیں ضعیف ہوتی ہیں لیکن سندوں کی مجموعی کیفیت ایسی ہوتی ہے جو اشارہ کرتی ہے کہ اس ضعف سے نقل کردہ بات متاثر نہیں ہوسکتی ہے ایسی صورت میں بھی محدثین حدیث پر صحت ہی کا فیصلہ کرتے ہیں اور اس کے لئے ''حسن لغیرہ'' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔

غرض یہ کہ تحقیق حدیث کا اصل مقصد متن پر حکم لگانا ہی ہوتا ہے اور جب بھی کوئی مستند محدث کسی حدیث پر صحت کا فیصلہ کرتا ہے تو وہ فیصلہ بنیادی طور پر متن سے متعلق ہی ہوتا ہے۔

بخاری ومسلم کی احادیث پر جوصحت کا فیصلہ کیا گیا ہے یہ فیصلہ اصلاً متون ہی سے متعلق ہے اسی لئے صحیحین کی کسی حدیث کی سند میں کوئی عیب ظاہر ہوتا ہے تو اہل فن شواہد ومتابعات اور قرائن پر بحث کرتے ہوئے یہی جواب دیتے ہیں کہ اس عیب سے متن کی صحت پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

تلقی بالقبول کا مطلب:

مزید اس بات پر غور کیا جائے کہ صحیحین کی احادیث کی صحت پر اجماع نقل کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ ان احادیث کو تلقی بالقبول حاصل ہے جیسا کہ حوالے گزر چکے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ تلقی بالقبول کا کیا مطلب ہے؟ کیا محض سند کے ساتھ تلقی بالقبول کی بات کا کوئی مطلب بنتا ہے؟ اگر سند کو متن سے الگ کردیا جائے تو بتلایا جائے کہ جب سند کے ساتھ کوئی بات ہے ہی نہیں، تو قبول کسے کیا جائے گا؟

ظاہر ہے تلقی بالقبول کا مطلب یہی ہے کہ صحیحین میں سندوں کے ساتھ جو احادیث ہیں ان احادیث کو امت نے بالاتفاق قبول کیا ہے۔

اس تفصیل کے بعد یہ حقیقت طشت از بام ہوجاتی ہے کہ حدیث عائشہ متن کے لحاظ سے بھی صحیح ہے اور اس کی صحت پر اجماع ہے۔ اس کے بعد مزید کسی بحث کی ضرورت تو نہیں رہ جاتی کیونکہ عصر حاضر کے احناف کو یہ حق ہی حاصل نہیں کہ بالاجماع ثابت شدہ کسی بات کا انکار کریں۔

تاہم قارئین کے اطمینان قلب کے لئے اس سلسلے میں مخالفین کی پیش کردہ باتوں پر گفتگو کرکے ہم معاملہ کو پوری طرح صاف کرنا چاہتے ہیں۔

دعوائے اضطراب میں احناف کے دلائل اوران کا جائزہ:

عصر حاضر کے احناف کا دعویٰ ہے کہ حدیث عائشہ مضطرب ہے، اس دعویٰ پر ان حضرات کی طرف سے دو باتیں پیش کی جاتی ہیں۔

(الف) اضطراب کی پہلی دلیل، تعداد رکعات کے بیان میں اختلاف:

احناف کا کہنا ہے کہ صحیح بخاری کی مذکورہ حدیث کے علاوہ صحیحین اور دیگر کتب احادیث میں، اماں عائشہ رضی اللہ عنہا ہی سے الگ الگ تعداد میں رکعات کا ذکر ہے جو اضطراب کی دلیل ہے۔

جواباً عرض ہے کہ حدیث عائشہ میں یہ بیان ہرگز نہیں ہے کہ نبی ﷺ صرف ایک ہی عدد کا التزام کرتے تھے، بلکہ حدیث عائشہ کا بیان یہ ہے کہ نبی ﷺ گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، اس لئے اگر کسی دوسری روایت میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا گیارہ سے کم تعداد بتلائیں تو وہ اس بیان کے مخالف قطعاً نہیں ہے۔

رہی بات یہ کہ بعض روایات میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے گیارہ سے زیادہ یعنی ۱۳ رکعات بتلائی ہیں تو عرض ہے کہ جن احادیث میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے ۱۳ کی تعداد بتلائی ہے اس میں بھی اصل رکعات گیارہ ہی بیان کی ہے اور دو کے ذریعہ کبھی فجر کی اور کبھی عشاء کی سنت کو بھی شامل کرکے بیان کردیا ہے اور بعض روایات میں تو یہ اضافہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف سے نہیں ہے بلکہ بعد کے کسی راوی کی طرف سے ہے۔ اور بعض روایات ثابت ہی نہیں ہیں ان روایات کی تفصیل ملاحظہ ہو:

فجر کی رکعات شامل کرنے سے متعلق روایت:

امام بخاری رحمہ اللہ (المتوفی:۲۵۶) نے کہا:

”حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُوسى، قَالَ: أَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ، عَنِ القَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً مِنْهَا الوِتْرُ، وَرَكْعَتَا الفَجْرِ“۔

”عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ رات کو تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے۔ وتر اور فجر کی دو سنت رکعتیں اسی میں ہوتیں“۔ (صحیح البخاری:۲/۵۱،رقم:۱۱۴۰)

عشاء کی سنت شامل کرنے سے متعلق یہ روایت:

امام أبوداؤدرحمہ اللہ (المتوفی: ۲۷۵) نے کہا:

"حدثنا أحمد بن صالح، ومحمد بن سلمة المرادي، قالا: حدثنا ابن وهب، عن معاوية بن صالح، عن عبد الله بن أبي قيس، قال: قلت لعائشة رضي الله عنها: بكم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر؟ قالت: كان يوتر بأربع وثلاث، وست وثلاث، وثمان وثلاث، وعشر وثلاث، ولم يكن يوتر بأنقص من سبع، ولا بأكثر من ثلاث عشرة"۔

''عبداللہ بن ابی قیس کہتے ہیں:'' میں نے ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر کتنی رکعتیں پڑھتے تھے؟ انہوں نے جواب دیا: کبھی چار اور تین، کبھی چھ اور تین، کبھی آٹھ اور تین اور کبھی دس اور تین، کبھی بھی آپ وتر میں سات سے کم اور تیرہ سے زائد رکعتیں نہیں پڑھتے تھے''۔(سنن أبي داؤد: ۲/۴۶، رقم: ۱۳۶۲، وإسناده صحيح)

اس روایت میں پوری صلاۃ اللیل پر وتر کا اطلاق ہوا ہے اور دس اور تین وتر کی تعداد اس اعتبار سے بتلائی گئی ہے کہ اس میں عشاء کے بعد کی دو سنت رکعات بھی شامل کرلی گئی ہیں۔

یہ توجیہ ماننا اس لئے لازم ہے کیونکہ ایک طرف بخاری کی روایت میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے صراحت کے ساتھ یہ بیان کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے اور دوسری طرف ایک روایت میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے جب تیرہ کی تعداد بتلائی تو اس میں فجر کی سنت کو بھی شامل کرلیا جیسا کہ گزرا۔ اس سے ثابت ہوا کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا جب گیارہ سے زائد رکعات بتلاتیں، تو فرض نماز سے متصل سنت کو شامل کرکے بتلاتی تھیں۔

اور زیر نظر روایت میں بیان کردہ رکعات پر وتر کا اطلاق کیا ہے جس سے اشارہ ملتا ہے کہ فجر کی سنت اس میں شامل نہیں ہے اس لئے ظاہر ہے کہ عشاء کی سنت ہی اس میں شامل کی گئی ہے۔ کیونکہ اس روایت کے کسی بھی طریق میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے عشاء کی سنت کو الگ سے بیان کرنے کے بعد تیرہ کی تعداد نہیں بتلائی ہے۔ لہٰذا یہ مجمل روایت بخاری کی روایت کے معارض ثابت نہیں ہوسکتی۔

معارضہ ثابت کرنے کے لئے لازم ہوگا کہ کوئی ایسی روایت پیش کی جائے جس میں صراحت ہو کہ عشاء اور فجر کی سنت کے علاوہ گیارہ سے زائد تعداد بتلائی گئی ہے۔

یاد رہے کہ تیرہ رکعات والی روایت میں دو رکعت سنت کو شامل ماننا، یہ توجیہ کوئی ہماری طرف سے نئی نہیں ہے بلکہ کئی ایک محدثین بھی یہ توجیہ پیش کرچکے ہیں، مولانا طاہر گیاوی صاحب بھی اس کا اعتراف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''تیرہ رکعت تک جو حدیثیں وارد ہوئی ہیں ان میں محدثین کی طرف سے اس قسم کی تاویل و توجیہ پیش کی گئی ہے، دو رکعت عشاء کی سنت بھی اس میں شامل کرلی گئی ہے''۔(العدد الصحيح: ص ۲۳، ۲۴)

بعض شبہات کا ازالہ:

۞ مولانا طاہر گیاوی صاحب لکھتے ہیں:

''مسلم مع نووی: ج:۱، ص: ۲۵۴ اور دوسری کتابوں میں حضرت عائشہ سے علاوہ سنت فجر، جو تیرہ رکعات پڑھنا منقول ہے اس کی کیفیت ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے: كان يصلي ثلاث عشرة ركعة، يصلي ثمان ركعات، ثم يوتر، ثم يصلي ركعتين وهو جالس، فإذا أراد أن يركع قام فركع، ثم يصلي ركعتين بين النداء والإقامة من صلاة الصبح، یعنی دو رکعتیں وتر کے بعد بیٹھ کر ادا فرمائی جاتی تھیں لہٰذا عشاء کی سنت کو ان تیرہ رکعتوں میں شامل کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ وتر کے بعد بھی عشاء کی سنت پڑھنا درست ہے الخ۔۔۔''(العدد الصحيح: ص: ۲۷، ۲۶)

عرض ہے کہ مولانا طاہر گیاوی صاحب نے دعویٰ تو یہ کیا ہے کہ ان کی پیش کردہ حدیث میں سنت فجر کے علاوہ تیرہ رکعات کا بیان ہے جبکہ ان کی پیش کردہ حدیث میں سنت فجر کے علاوہ صرف گیارہ

رکعات ہی کا بیان ہے کوئی بھی گن کر دیکھ لے، لہٰذا اس روایت میں سنت عشاء کو شامل کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

یاد رہے کہ جس جس صحیح روایت میں وتر کے بعد بیٹھ کر دو رکعات پڑھنے کا ذکر ہے، اس میں ان دو رکعات سے قبل پڑھی جانے والی رکعات کی تعداد نو سے زائد نہیں ہے۔

دراصل اللہ کے نبی ﷺ نے جس وقت شروع میں کچھ رکعات کم پڑھیں تو اسی وقت وتر کے بعد بیٹھ کر دو رکعات ادا کیں جو شروع میں کم کی گئی نماز کا بدل تھیں۔

امام طحاوی رحمہ اللہ (متوفی: ۳۲۱) فرماتے ہیں:

"يحتمل أن يكون على صلاته بعدما بدن فيكون ذالك على إحدى عشرة منها تسع فيها الوتر , وركعتان بعدهما وهو جالس"۔

''اس بات کا احتمال ہے کہ وتر کے بعد بیٹھ کر پڑھی جانے والی دو رکعات آپ نے جسیم ہونے کے بعد ادا کی ہوں، اس طرح کل تعداد گیارہ رکعات ہی ہوتی ہیں، جن میں سے نو وتر ہوں گی، اور دو اس کے بعد بیٹھ کر پڑھی جانے والی نماز ہوں گی۔ (شرح معانی الآثار، ت النجار: ۱/۲۸۳)

یہ بھی ممکن ہے کہ جن روایات میں وتر کے بعد بیٹھ کر دو رکعت پڑھنے کا ذکر ہے ان میں اصل رات کی نماز نبی اکرم ﷺ نے گیارہ سے کم ہی پڑھی ہو، اور پھر آخر میں بیٹھ کر جو دو رکعت پڑھی یہ اصل صلاۃ الیل کا حصہ نہ ہو بلکہ بطور اختتامیہ انہیں ادا کیا ہو۔ جیسے فرض کی اصل نماز کے بعد سنت مؤکدۃ بطور اختتامیہ پڑھی جاتی ہے۔

بہر حال یہ کیفیت بتلانے والی روایات میں رکعات کی مجموعی تعداد گیارہ رکعات سے زائد نہیں بتلائی گی ہے لہٰذا ان دو رکعات کو اصل صلاۃ اللیل کا حصہ مانیں یا بطور اختتامیہ الگ نماز مانیں بہر صورت گیارہ سے زائد رکعات کا اثبات نہیں ہوتا۔

مزید یہ کہ جس روایت میں سنت عشاء کی شمولیت کی بات کہی جاتی ہے وہ ابتدائی دو رکعات کے لئے کہی جاتی ہے نہ کہ اختتامی رکعات کے لئے، مولانا طاہر گیاوی صاحب نے نامعلوم کیسے سمجھ لیا کہ اختتامی رکعات کو سنت عشاء بتلایا جارہا ہے۔

۞ مولانا طاہر گیاوی صاحب لکھتے ہیں:

''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے یہ روایت موجود ہے: **كان إذا فاتته الصلاة من الليل من وجع، أو غيره، صلى من النهار ثنتى عشرة ركعة۔** (صحیح مسلم: ج: ۱، ص: ۲۵۶) فرماتی ہیں کہ آں حضرت ﷺ سے کسی تکلیف وغیرہ کی وجہ سے رات کی نماز رہ جاتی تھی تو آپ دن میں بارہ رکعت قضاء کے طور پر پڑھا کرتے تھے''۔

آگے لکھتے ہیں:

''اس سے اظہر من الشمس ہوگیا کہ رات کی بارہ رکعتوں میں ہر وقت سنت عشاء یا سنت فجر شامل نہیں ہوتی تھی''۔ (العدد الصحیح :ص: ۲۷، ۲۸)

طاہر گیاوی صاحب یہ کہنا چاہتے ہیں کہ قضاء صرف خالص رات والی نماز کی ہوتی تھی جس میں سنت عشاء یا سنت فجر شامل نہیں ہے، اور یہاں قضاء میں بارہ رکعات کا ذکر ہے جس سے پتہ چلا رات کی خالص نماز بھی گیارہ سے زائد یعنی بارہ رکعات ہے۔

جواباً عرض ہے کہ:

یہ قضاء اصل گیارہ رکعات ہی کی ہوتی تھی لیکن چونکہ یہ قضاء دن میں ہوتی تھی اور دن میں وتر نہیں ہے اس لئے نبی اکرم ﷺ اس گیارہ رکعات میں ایک رکعت مزید شامل کر کے اسے جفت بنا لیتے تھے، تو یہ ایک رکعت دن کی وجہ سے اضافی ہوتی تھی اس کا رات والی نماز سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ورنہ طاہر گیاوی صاحب بتلائیں کہ نبی اکرم ﷺ نے کیا وتر والی رکعت کی قضاء نہ کی؟ یعنی اگر اصلاً رات والی نماز تیرہ رکعات تھی اور اسی کی قضاء کی گئی تو تیرہ کی قضاء بارہ سے کیسے ہوسکتی ہے؟

صاف بات یہ ہے کہ رات کی نماز گیارہ رکعات ہی کی تھی اور اللہ کے نبی ﷺ نے مکمل گیارہ رکعات کی قضاء کی ہے لیکن دن کی وجہ سے مزید ایک زائد رکعت شامل کر کے اسے جفت بنالیا ہے۔

نیز اس کی وضاحت صحیح مسلم کی اس مفصل حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہ قضاء والی بات کہنے سے قبل رات کی نماز کی تعداد بتلاتے ہوئے کہا:

"۔۔۔فتلك إحدى عشرة ركعة۔۔۔" تو (نبی ﷺ کی رات کی نماز میں) یہ کل گیارہ رکعات ہوتی تھیں۔(صحیح مسلم: ۲/۵۱۳، رقم: ۷۴۶)

یہ کہنے کے بعد اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے بیان کیا کہ جب رات میں نبی ﷺ کی نماز چھوٹ جاتی تھی، یعنی یہ گیارہ رکعات چھوٹ جاتی تھیں، تو آپ ﷺ دن میں ان کی قضاء کرتے تو بارہ رکعات پڑھتے۔

یعنی اصلاً گیارہ رکعات ہی کی قضاء کرتے اور دن کی وجہ سے ایک زائد رکعت شامل کر کے اسے جفت بنا لیتے۔

بعض اہل علم سے یہ بھی منقول ہے کہ قضاء والی بارہ رکعات میں رات کے حصہ کی نماز آٹھ رکعات ہوتی تھیں اور باقی چار رکعات چاشت کی ہوتی تھیں۔علامہ عبید اللہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"قيل: ثمان منها صلاة الليل و أربع صلاة الضحى"۔

"یہ بھی کہا گیا ہے کہ قضاء والی نماز آٹھ رکعات ہوتی تھیں اور چار رکعات چاشت کی ہوتی تھیں"۔(مرعاۃ المفاتیح: ۲/۲۶۶)

بہرحال طاہر گیاوی صاحب کا اس قضاء والی حدیث سے یہ دعویٰ قطعاً ثابت نہیں ہوتا کہ نبی ﷺ رات کی نماز میں سنت عشاء یا سنت فجر کے علاوہ بھی گیارہ سے زائد رکعات پڑھتے تھے۔

لطیفہ:

قارئین ایک طرف احناف کا معاملہ تو یہ ہے کہ تراویح سے متعلق حدیث عائشہ کی بعض روایت میں سنت عشاء کی شمولیت ناقابل فہم ہے، اور دوسری طرف خود کا حال یہ ہے کہ تراویح سے متعلق ایک ایسی حدیث سے استدلال کر ڈالا جو موضوع و من گھڑت تو تھی ہی، ساتھ ہی ان کے مدعاء کے بھی خلاف تھی، کیونکہ اس میں وتر سمیت کل ستائیس رکعات کا ذکر تھا۔

اب یہاں تین وتر نکال دیں تو کل چوبیس رکعات ہوتی ہیں نہ کہ بیس، یعنی چار رکعات مزید رہ جاتی ہیں! اب مسئلہ یہ تھا کہ ان چار کا کیا کریں؟ اور صورت حال ایسی ہے کہ یہاں سنت عشاء کی بات بھی نہیں چل سکتی، کیونکہ عشاء کی سنت صرف دو رکعت ہے، اور کل چار رکعات کی کھپت درکار ہے۔

اس نازک صورت حال میں حل یہ نکالا گیا کہ یہ چار رکعات عشاء کی فرض رکعات تھیں، جنہیں راوی نے تراویح کی رکعات میں شامل کر کے بیان کر دیا!

ع ناطقہ سر بہ گریباں کہ اسے کیا کہیے!

کہاں دوسروں کی متدل روایت میں سنت عشاء کی شمولیت بھی ناقابل ہضم تھی، اور کہاں اپنی متدل روایت میں عشاء کی فرض رکعات بھی سما گئیں! سبحان اللہ!

اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں بعد کے راوی کی طرف سے سنت عشاء کو شمار کرنے والی روایت:

امام بخاری رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۵۶) نے کہا:

"حدثنا عبد الله بن يوسف، قال: أخبرنا مالك، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها، قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالليل ثلاث عشرة ركعة، ثم يصلي إذا سمع النداء بالصبح ركعتين خفيفتين"۔

"ہم سے عبداللہ بن یوسف تنیسی نے بیان کیا، انہوں نے کہا کہ ہمیں امام مالک رحمہ اللہ نے خبر دی، انہیں ہشام بن عروہ نے، انہیں ان کے باپ (عروہ بن زبیر) نے اور انہیں عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے کہ رسول اللہ ﷺ رات میں تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے۔ پھر جب صبح کی اذان سنتے تو دو ہلکی رکعتیں (سنت فجر) پڑھ لیتے"۔(صحیح البخاری: ۲/۵۷، رقم: ۱۱۷۰)

اس حدیث میں تیرہ رکعات کے بعد الگ سے فجر کی دو رکعات

سنت کا بھی ذکر ہے ۔جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع کی تیرہ رکعات میں سنت عشاء کوبھی شامل کر کے بیان کیا گیا ہے۔

لیکن اس روایت میں سنت عشاء کا اضافہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف سے ہرگز نہیں بلکہ اس حدیث کے راوی ہشام بن عروہ کی طرف سے کیونکہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا سے عروۃ نے یہ حدیث نقل کی ہے اور عروۃ کے تمام تلامذہ نے متفقہ طور پر یہی روایت کیا ہے کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے سنت فجر کوبھی شامل کر کے تیرہ رکعات بیان کیا ہے۔مثلاً:

عروہ کے شاگرد امام زہری، دیکھئے: صحیح بخاری رقم (۶۳۱۰)

عروہ کے شاگرد عراک بن مالک، دیکھے: صحیح مسلم رقم (۷۳۷)

عروہ کے شاگرد محمد بن جعفر بن الزبیر دیکھئے: سنن ابی داؤد رقم (۱۳۵۹) وإسنادہ صحیح

ان تمام شاگردوں نے اماں عائشہ رضی اللہ عنہا سے عروہ کی روایت کردہ حدیث میں یہی بیان کیا ہے کہ اماں عائشہ نے سنت فجر کو شامل کر کے تیرہ رکعات کا ذکر کیا ہے۔

بلکہ ایک روایت میں خود ہشام نے ایسا ہی روایت کیا ہے جس کے الفاظ ہیں:

"يصلي من الليل، ثلاث عشرة ركعة بركعتيه بعد الفجر قبل الصبح"۔

"یعنی نبی ﷺ سنت فجر کے ساتھ رات کی تیرہ رکعات پڑھتے تھے"۔(مسند أحمد ط الميمنية: ۲۷۵/۶، وإسناده صحيح)

اس تفصیل سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اماں عائشہ سے عروہ نے جو حدیث روایت کی ہے اس میں بھی اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے سنت فجر کو ملا کر تیرہ رکعات بیان کیا ہے۔لیکن عروہ کے ایک شاگرد ہشام نے بعض دفعہ سنت فجر کو الگ سے بیان کر دیا اور سنت عشاء کو شامل کر کے تیرہ رکعات الگ سے بیان کیا۔

اگر یہ توجیہ نہ مانی جائے تو پھر ہشام کی مذکورہ روایت ایک جماعت کے خلاف بلکہ خود ان کی ہی دوسری روایت کے خلاف ہونے کے سبب مرجوح ہوگی اور یہی بات علامہ البانی رحمہ اللہ نے کہی ہے۔دیکھئے:(تمام المنة:ص:۲۵۰)

لیکن ہماری نظر میں مناسب توجیہ یہی ہے کہ ہشام کے منفرد بیان کو اس بات پر محمول کیا جائے کہ انہوں نے اس میں سنت عشاء کو بھی شامل کر کے بیان کیا ہے۔

بطور فائدہ عرض ہے کہ عہد فاروقی میں گیارہ رکعات تراویح سے متعلق محمد بن یوسف کی روایت کو امام مالک سمیت چھ رواۃ نے گیارہ کی تعداد بیان کی ہے لیکن صرف محمد بن اسحاق نے تیرہ رکعات بیان کیا ہے، محمد بن اسحاق کی اس روایت کے بارے میں علامہ نیموی حنفی نے یہ توجیہ پیش کی ہے کہ انہوں نے سنت عشاء کو بھی شمار کرلیا ہے۔ جیسا کہ آگے اس کا تذکرہ ہوگا۔

ایک ضعیف روایت:

أبوجعفر طحاوی رحمہ اللہ (المتوفی:۳۲۱) نے کہا:

"حدثنا بكار، قال: ثنا أبو داؤد، قال: ثنا أبو حرة، عن الحسن، عن سعد بن هشام الأنصاري أنه سأل عائشة رضي الله عنها، عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالليل، فقالت: كان يصلي العشاء ثم يتجوز بركعتين، وقد أعد سواكه وطهوره فيبعثه الله لما شاء أن يبعثه، فيتسوك، ويتوضأ، ثم يصلي ركعتين، ثم يقوم فيصلي ثمان ركعات يسوي بينهن في القراءة، ثم يوتر بالتاسعة"۔

"اماں عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ آپ ﷺ عشاء کی نماز پڑھتے پھر دو ہلکی رکعت پڑھتے، اور اپنا مسواک اور وضوء کا پانی تیار رکھتے، پھر اللہ کی توفیق سے بیدار ہوتے اور مسواک اور وضوء کرتے، پھر کھڑے ہوکر دو رکعات نماز ادا کرتے، پھر کھڑے ہوکر آٹھ رکعات پڑھتے سب میں مساوی قرأت کرتے پھر نویں رکعت سے وتر پڑھتے"۔(شرح معاني الآثار، ت النجار: ۲۸۰/۱)

اس روایت کے متن میں اختلاف ہے اور اس کی سند ضعیف ہے، اگر شواہد کی روشنی میں اسے تقویت دی جائے اور تطبیق کی گنجائش

تسلیم کی جائے تو اس کا یہی متن محفوظ قرار پائے گا۔

اس روایت کے ابتدائی حصہ پر غور کریں اس میں بالکل صراحت ہے کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہ نے عشاء کے بعد فوراً دو رکعت کا ذکر کیا جو بین دلیل ہے کہ یہ سنت عشاء ہی تھی اس کے بعد آگے کل گیارہ رکعات کا ذکر ہے، یعنی سنت عشاء کو بھی شامل کر کے مجموعی رکعات تیرہ ہوتی ہیں۔

اس طرح یہ روایت صاف دلیل ہے کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کبھی کبھی سنت عشاء کو بھی شامل کر کے رکعات کی تعداد بتلاتی تھیں۔

علامہ البانی رحمہ اللہ نے اس روایت کی سند کو صحیح کہا ہے (صلاۃ التراویح: ص: ۱۰۲)، لیکن ہماری نظر میں یہ روایت اس سند سے ضعیف ہے، کیونکہ اس میں حسن بصری سے روایت کرنے والے واصل بن عبدالرحمٰن، أبوحرۃ ہیں اور یہ أبوحرۃ جب حسن بصری سے روایت کرتے تھے تو تدلیس کرتے تھے۔ دیکھئے: (تقریب التھذیب لابن حجر: رقم: ۷۳۸۵، معجم المدلیس: ص: ۴۸۸)

(ب) اضطراب کی دوسری دلیل، نماز کی کیفیت میں اختلاف:

احناف اضطراب ثابت کرنے کے لئے دوسری بات یہ پیش کرتے ہیں کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی دیگر احادیث میں نماز کی الگ کیفیات ذکر ہیں۔

جواباً عرض ہے کہ اس سے اضطراب ہرگز ثابت نہیں ہوتا کیونکہ بخاری والی حدیث میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے کیفیت کو حصر کے ساتھ بیان نہیں کیا ہے یعنی یہ ہرگز نہیں کہا ہے کہ نبی اکرم ﷺ صرف ایک ہی کیفیت میں نماز پڑھتے تھے بلکہ حصر صرف رکعات کی اکثر تعداد میں بیان کیا ہے۔ اور الحمدللہ اس حصر کے خلاف کوئی بات موجود نہیں ہے۔

باقی رہی رکعات کی اقل تعداد یا کیفیات میں اختلاف تو اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس میں حصر بیان نہیں کیا لہٰذا یہ ساری کیفیات ثابت ہیں اور سب پر عمل کرنا مسنون ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے رکعات کی اکثر تعداد میں جو حصر بیان کیا ہے وہ گیارہ کی تعداد ہے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے۔

یاد رہے کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ہے:

"أعلم أهل الأرض بوتر رسول الله صلى الله عليه وسلم"

"یعنی روئے زمین پر اماں عائشہ رضی اللہ عنہا سے زیادہ، رسول اکرم ﷺ کی نماز وتر (یعنی رات کی نماز) کے بارے میں کوئی دوسرا نہیں جانتا تھا"۔ (صحیح مسلم: ۵۱۳/۲، رقم: ۷۴۶)

نوٹ:

بعض حضرات حدیث عائشہ میں اضطراب ثابت کرنے کے لئے دیگر صحابہ کی روایات بھی پیش کرتے ہیں جن میں الگ الگ تعداد مروی ہے۔

عرض ہے کہ اس سے حدیث عائشہ پر کوئی فرق پڑنے والا نہیں کیونکہ حدیث عائشہ کا اضطراب تب ثابت ہوگا جب اسی حدیث میں رواۃ کا قادح اختلاف ثابت کر دیا جائے لیکن ایسا بالکل نہیں ہے جیسا کہ تفصیل پیش کی جا چکی ہے۔

کیا کسی محدث نے حدیث عائشہ کو مضطرب کہا ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ حدیث عائشہ کو کسی بھی ثقہ محدث نے مضطرب نہیں کہا ہے، بلکہ یہ باجماع امت صحیح وثابت ہے۔ لیکن بعض لوگ غیر متعلق حوالے پیش کر کے عوام کو تشویش میں ڈالتے ہیں اس لئے ان حوالوں کی حقیقت بھی ہم واضح کرتے ہیں۔

❁ امام أبو العباس أحمد بن عمر القرطبی رحمہ اللہ (المتوفی: ۶۵۶) فرماتے ہیں:

"وقد أشكلت هذه الأحاديث على كثير من العلماء، حتى إن بعضهم نسبوا احديث عائشة رضي الله عنها في صلاة الليل إلى الاضطراب، وهذا إنما كان يصح لو كان الراوي

عنہا واحدًا، أو أخبرت عن وقت واحد"۔

''یہ احادیث بہت سے علماء کو باعث اشکال لگیں حتیٰ کی بعض نے رات کی نماز سے متعلق حدیث عائشہ کو اضطراب پر محمول کیا ہے، اور یہ بات تب درست ہوتی جب اماں عائشہ رضی اللہ عنہا سے ایک ہی راوی نے یہ ساری تعداد نقل کی ہوتی، یا اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے ایک ہی وقت سے متعلق یہ الگ الگ باتیں بتلائی ہوتیں''

۔(المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: ۲/۳۶۷)

امام أبو العباس قرطبی کا یہی وہ کلام ہے جسے بعد کے کئی اہل علم نے نقل کیا ہے، اس کلام میں تین باتیں نوٹ کرنی چاہئیں:

اول:

اس کلام میں اضطراب کا جو الزام ہے وہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا پر ہی لگایا گیا ہے، یعنی اماں عائشہ رضی اللہ عنہا سے نیچے کسی راوی کا کوئی قصور نہیں ہے بلکہ یہ کوتاہی نعوذ باللہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف سے ہوئی ہے، کہ وہ ٹھیک طرح سے تعداد بیان نہیں کرسکیں معاذ اللہ۔

ظاہر ہے یہ وہ فنی نقد نہیں ہے جسے اصول حدیث میں اضطراب کے نام سے جانا جاتا ہے، کیونکہ اصول حدیث میں اضطراب کی بحث صحابی کے بعد کے رواۃ کے اختلاف کو لیکر ہوتی ہے۔

دوم:

یہ اضطراب والی جرح امام أبو العباس قرطبی رحمہ اللہ کی اپنی بات نہیں ہے بلکہ کسی مجہول شخص کی بات ہے جسے امام قرطبی نے محض نقل کیا ہے، اس لئے بعض احناف کا اسے امام قرطبی کی جرح قرار دینا محض غلط بیانی ہے۔لہٰذا اس مجہول وگمنام شخص کی بات کا کوئی اعتبار ہی نہیں۔

سوم:

امام أبو العباس قرطبی نے اس مجہول شخص کی بات نقل کر کے اس کی سختی سے تردید کردی ہے چنانچہ صاف لکھا ہے کہ یہ الزام اس وقت درست ہوتا جب یہ اختلاف بعد کے رواۃ کی طرف سے ہوتا یعنی فنی اعتبار سے اس کلام کی گنجائش تب ہوتی جب اماں عائشہ رضی اللہ عنہا سے نیچے کے رواۃ کی طرف سے اختلاف ہوتا کیونکہ اصول حدیث میں اسی شکل میں اضطراب کے کلام کی گنجائش ہوتی ہے۔

اس کے بعد فرمایا کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا پر بھی اس الزام کی گنجائش تب ہوتی جب اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے کسی ایک ہی وقت سے متعلق الگ الگ حالت بیان کی ہوتی جب کہ ایسا نہیں ہے۔

۞ امام أبو العباس قرطبی کے اسی کلام کو حافظ ابن حجر، علامہ شوکانی اور علامہ امیر یمانی نے بھی نقل کیا تو بعض نادانوں نے ان ناقلین کو بھی قائلین اضطراب بنا کر پیش کردیا، انا للہ۔حالانکہ ان ناقلین میں کوئی بھی اضطراب کا قائل نہیں، بلکہ ہر ایک نے مجہول شخص کی بات کو نقل کرنے کے ساتھ ساتھ اس کی تردید بھی نقل کی ہے والحمدللہ۔

تنبیہ:

حافظ ظہور احمد الحسینی صاحب فرماتے ہیں:

''مولانا ارشاد الحق اثری صاحب غیر مقلد لکھتے ہیں: علامہ قرطبی فقہ مالکی کے مسلمہ امام ہیں، ان کے کلام کو بلا دلیل رد کرنا بھی بہت بڑی جسارت ہے، توضیح الکلام (۱/ ۶۵) (رکعات تراویح، ایک تحقیقی جائزہ (ص: ۲۰۳)

عرض ہے کہ اول تو اس قول کا پس منظر یہ ہے کہ یہاں امام قرطبی جو کہ فقہ مالکی کے امام ہیں انہوں نے امام مالک کا ایک قول نقل کیا ہے، لہٰذا اس نقل کے بارے میں مذکورہ بات کہی گی ہے۔یعنی فقہ مالکی کا ایک مسلمہ امام، اپنے متبوع امام ہی سے ایک بات نقل کر رہا ہے لہٰذا اسے بلا دلیل رد کرنا بہت بڑی جسارت ہے۔

دوسرے یہ کہ یہ تفسیر والے امام قرطبی ہیں جن کا نام أبو عبد اللہ محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ۶۷۱) ہے۔

جبکہ حدیث عائشہ سے متعلق جن کے کلام پر بات ہو رہی ہے وہ

صحیح مسلم کے شارح ہیں، ان کا نام أبوالعباس أحمد بن الشیخ المرحوم الفقیہ أبی حفص عمر بن إبراہیم الحافظ، الانصاری القرطبی (المتوفی: ۶۵۶) ہے۔حافظ ظہور احمد صاحب نے غالباً جلد بازی میں ان دونوں کوایک سمجھ لیاہے۔

❁ مولانا طاہر گیاوی صاحب نے امام سیوطی کی طرف اضطراب والی ایک عبارت منسوب کی ہے اور حوالہ امام سیوطی کی کتاب تنویرالحوالک کادیاہے۔(احسن التنقیح:ص:۳۳۲)

عرض ہے کہ تنویرالحوالک کے جتنے نسخوں تک ہماری رسائی ہوسکی ،کسی میں بھی یہ عبارت ہمیں نہیں مل سکی ، اسی عبارت کو طاہر گیاوی صاحب نے اپنی ایک دوسری کتاب میں امام سیوطی کی کتاب تنویر الحوالک کی طرف منسوب کرنے کے ساتھ ساتھ علامہ عینی کی عمدۃ القاری کا بھی حوالہ دیاہے۔(العدد الصحیح:ص:۱۹)

اور یہ عبارت عمدۃ القاری میں اس طرح موجود ہے:

”وقال ابن عبد البر،رحمه الله تعالیٰ: وأهل العلم يقولون: إن الاضطراب عنها فی الحج والرضاع وصلاة النبی صلی الله عليه وسلم بالليل وقصر صلاة المسافر لم يأت ذالک إلا منها، لأن الرواة عنها حفاظ، وکأنها أخبرت بذالک فی أوقات متعددة وأحوال مختلفة“۔

”امام ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے کہا: اہل علم کہتے ہیں کہ حج ، رضاعت، رات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز اور مسافر کی نماز قصر سے متعلق اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی احادیث میں جو اضطراب ہے وہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کی طرف سے ہے ۔کیونکہ ان سے نقل کرنے والے رواۃ حفاظ ہیں، اورظاہر یہ ہے کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے متعدد اوقات اور مختلف حالات کے لحاظ سے الگ الگ طرح کی باتیں نقل کی ہیں“۔(عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری: ۷/۱۸۷)

اس حوالے سے صاف ظاہر ہوگیا کہ یہ عبارت امام سیوطی کی ہرگز نہیں ہے بلکہ امام ابن عبدالبر کی ہے اور امام ابن عبدالبر نے بھی بعض نامعلوم لوگوں کے حوالے سے یہ بات نقل کی ہے بھلا اس کا کیا اعتبار!

مزید یہ کہ امام ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے یہ بات نقل کرکے آخر میں اس کی تردید کردی ہے اس طرح کہ الگ الگ اوقات وحالات پر اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی احادیث کو محمول کیا ہے۔

اس سے واضح ہوگیا کہ امام سیوطی کی طرف اضطراب کی جرح کی نسبت یکسر غلط ہے، بلکہ امام سیوطی کی جس کتاب کی طرف گیاوی صاحب نے اضطراب کی بات منسوب کی ہے، امام سیوطی نے تو اپنی اس کتاب میں امام باجی کے حوالے سے اس اضطراب والی بات کی سختی سے تردید کی ہے۔ چنانچہ:

امام سیوطی رحمہ اللہ (المتوفی:۹۱۱) نے امام باجی سے نقل کرتے ہوئے کہا:

”وقد ذکر بعض من لم يتأمل أن رواية عائشة اضطربت فی الحج والرضاع وصلاة النبی صلی الله عليه وسلم بالليل وقصر الصلاة فی السفر قال وهذا غلط ممن قاله فقد أجمع العلماء علی أنها أحفظ الصحابة فکيف بغيرهم وإنما حمله علی هذا قلة معرفته بمعانی الکلام ووجوه التأويل“۔

”اور بعض لوگ جو غور فکر نہیں کرسکے انہوں نے یہ ذکر کیا ہے کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت حج ، رضاعت ، رات میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز اور سفر میں قصر کی نماز سے متعلق مضطرب ہے، امام باجی فرماتے ہیں: یہ غلط ہے کیونکہ اہل علم کا اجماع ہے کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا صحابہ میں سے زیادہ حافظہ والی ہیں تو دوسرے لوگوں کے مقابل میں ان کے حفظ کا کیا مقابلہ! جس نے بھی یہ اضطراب والی بات کہی ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ کلام کے معانی اور جمع وتطبیق کے طریقوں سے بہت کم واقف ہے“۔

(تنویر الحوالک شرح موطأ مالک: ۱/۱۵۲،ط، دار احیاء الکتب العربیة بمصر۔ تنویر الحوالک شرح موطأ مالک: ۱/۱۰۸، ط، المکتبة التجارية الکبری، مصر۔ تنویر الحوالک شرح موطأ مالک: ص: ۱۴۲، ط، دار الکتب الاسلامیه)

ملاحظہ فرمائیں کہ امام سیوطی تو امام باجی کا تعاقب برضاء ورغبت

نقل کر کے اضطراب کی بات کہنے والوں کی تردید کررہے ہیں اور مولانا طاہر گیاوی صاحب ہیں کہ امام سیوطی ہی کی طرف یہ خرافات منسوب کررہے ہیں۔سبحان اللہ!

❁ بعض اہل علم نے حدیث عائشہ پر بحث کرتے ہوئے الفاظ کے اختلاف کی طرف اشارہ کیا تو طاہر گیاوی صاحب نے ایسے لوگوں کی طرف بھی اضطراب کی بات منسوب کردی حالانکہ محض اختلاف بتلانا اضطراب کا حکم لگانا نہیں ہے کیونکہ ان اہل علم نے اختلاف بتانے کے ساتھ جمع وتطبیق بھی پیش کی ہے اور جمع تطبیق کا مطلب ہی یہی ہے کہ ان احادیث کی صحت تسلیم کی جارہی ہے۔

❁ محترم حافظ ظہور احمد الحسینوی صاحب کی ایک غفلت کا تذکرہ اوپر ہو چکا ہے، آں جناب سے اسی ضمن میں ایک اور چوک یہ ہوئی ہے کہ موصوف نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی طرف بھی اس اضطراب کی بات منسوب کردی ہے، لکھتے ہیں:

''شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: "**واضطرب فی هذا الاصل**"''اس اصل (حدیث عائشہ) میں اضطراب ہے''۔(رکعات تراویح، ایک تحقیقی جائزہ:ص:۲۰۲)

ہمارا خیال ہے کہ یہاں بھی حافظ ظہور صاحب نے جلد بازی سے کام لیا ہے اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی پوری عبارت کو سیاق کے ساتھ دیکھنے کی زحمت گوارہ نہیں فرمائی، ورنہ موصوف شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی طرف اس اضطراب والی بات کی نسبت نہ کرتے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی پوری عبارت یہ ہے:

"**واضطرب قوم فی هذا الأصل لما ظنوه من معارضة الحديث الصحيح لما ثبت من سنة الخلفاء الراشدين وعمل المسلمين. والصواب أن ذالک جميعه حسن كما قد نص على ذالک الإمام أحمد رضی الله عنه وأنه لا يتوقت فی قيام رمضان عدد**"۔

''کچھ لوگ اس معاملے میں (یعنی تراویح کی معین رکعات اپنانے کے سلسلے میں) اضطراب کے شکار ہوئے کیونکہ انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ خلفائے راشدین اور مسلمانوں کے عمل سے جو طریقہ ثابت ہے وہ صحیح حدیث کے خلاف ہے، جبکہ درست بات یہ ہے کہ یہ ساری شکلیں (یعنی کسی بھی تعداد کو اپنانا) اچھی ہیں، جیسا کہ امام احمد رحمہ اللہ نے اس کی صراحت کی ہے اور یہ کہ رکعات تراویح کی کوئی متعین تعداد نہیں ہے''۔(مجموع الفتاوی، ت الباز: ۲۳/۱۱۳)

ملاحظہ فرمائیں کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اضطراب کی بات کسی حدیث سے متعلق نہیں کہی ہے بلکہ لوگوں کے طرز عمل سے متعلق کہی ہے، نیز پھر آگے اس کی تردید بھی کردی ہے، لہٰذا یہاں یہ مطلب لینا کہ انہوں نے حدیث عائشہ کو مضطرب کہا ہے، یہ عبارت فہمی کا نقص ہے جس کی وجہ شاید عجلت بازی ہے، محترم حافظ ظہور صاحب سے مؤدبانہ گزارش ہے کہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس عبارت پر دوبارہ نگاہ ڈالیں اور اسے پورے سیاق وسباق کے ساتھ جوڑ کر اطمینان سے پڑھیں، اور اپنے سابق فہم کی خود ہی اصلاح فرمائیں۔

فریق مخالف سے ایک سوال:

اس بحث کے اخیر میں فریق مخالف سے ہم یہ پوچھنا چاہیں گے کہ اگر حدیث عائشہ اس وجہ سے مضطرب ہے کہ الگ الگ روایات میں مختلف الفاظ ہیں، تو پھر اس اضطراب کی زد میں صرف صحیحین کی اس حدیث ہی کو کیوں لایا جاتا ہے کہ جس میں گیارہ رکعات کا ذکر ہے؟

اگر واقعی یہ حدیث مضطرب ہے تو پھر اس ضمن میں حدیث عائشہ کی کوئی روایت بھی حجت نہیں ہونی چاہئے، لیکن یہ کہاں کا انصاف ہے کہ اسی ضمن کی ساری احادیث خواہ عام سنن ومعاجم ہی کی کیوں نہ ہوں، انہیں بلا تأمل قبول کرلیا جائے، اور کوئی صحیحین سے اسی سلسلے کی ایک روایت کا نام لے لے، تو فوراً اضطراب کی گولہ باری شروع کردی جائے! آخر یہ کہاں کا عدل وانصاف ہے؟

گیارہ رکعت سے زائد پڑھنا اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں

تراویح کی تعداد سے متعلق حدیث عائشہ میں عدم حصر کا دعویٰ اور اس کی حقیقت

کفایت اللہ سنابلی

یہ وضاحت ہوچکی ہے کہ حدیث عائشہ میں حصر کا تعلق صرف اکثر رکعات سے ہے۔ اور اس حصر کے خلاف کوئی بھی دلیل موجود نہیں ہے۔ اس سلسلے میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کی جن روایات سے حصر کی نفی کی جارہی تھی ان کی وضاحت ہوچکی ہے ،لیکن بعض حضرات حدیث عائشہ کے حصر کے خلاف دیگر صحابہ کی احادیث پیش کرتے ہیں اب ہم ان احادیث پر گفتگو کریں گے۔

حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ:

امام بخاری رحمہ اللہ (المتوفی:۲۵٦) نے کہا:

"حدثنا سعيد بن أبي مريم، أخبرنا محمد بن جعفر، قال: أخبرني شريك بن عبد الله بن أبي نمر، عن كريب، عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال:بت عند خالتي ميمونة، فتحدث رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أهله ساعة، ثم رقد، فلما كان ثلث الليل الآخر، قعد فنظر إلى السماء ، فقال:"إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ"(۳/آل عمران: ۱۹۰)، ثم قام فتوضأ واستن فصلى إحدى عشرة ركعة، ثم أذن بلال، فصلى ركعتين ثم خرج فصلى الصبح"۔

''ہم سے سعید بن ابی مریم نے بیان کیا، کہا ہم کو محمد بن جعفر نے خبر دی، کہا کہ مجھے شریک بن عبداللہ بن ابی نمر نے خبر دی، انہیں کریب نے اور ان سے ابن عباس رضی اللہ عنہما نے بیان کیا کہ'' میں ایک رات اپنی خالہ (ام المؤمنین) میمونہ رضی اللہ عنہا کے گھر رہ گیا۔ پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیوی (میمونہ رضی اللہ عنہا) کے ساتھ تھوڑی دیر تک بات چیت کی پھر سو گئے۔ جب رات کا تیسرا حصہ باقی رہا تو آپ اٹھ کر بیٹھ گئے اور آسمان کی طرف نظر کی اور یہ آیت تلاوت کی''إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ"۔(۳/آل عمران: ۱۹۰) بیشک آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور دن و رات کے مختلف ہونے میں عقلمندوں کے لیے (بڑی) نشانیاں ہیں ۔اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے اور وضو کیا اور مسواک کی ، پھر گیارہ رکعتیں پڑھیں۔ جب بلال رضی اللہ عنہ نے (فجر کی) اذان دی تو آپ نے دو رکعت (فجر کی سنت) پڑھی اور باہر مسجد میں تشریف لائے اور فجر کی نماز پڑھائی''۔(صحيح البخاری: ٦/۴۱، رقم: ۴۵٦۹)

اس حدیث کو بغور پڑھیں اور دیکھیں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس واقعہ میں پوری صراحت کے ساتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رات کی نماز کی تعداد گیارہ رکعات بتلائی ہے جیسا کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے بھی یہی تعداد بتلائی ،لیکن ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہی واقعہ دوسری احادیث میں منقول ہے اور اس میں رکعات کی تعداد تیرہ بتلائی گئی ہے۔ چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۵٦) نے کہا:

"حدثنا عبد الله بن مسلمة، عن مالك بن أنس، عن

مخرمة بن سليمان، عن كريب، أن ابن عباس أخبره: أنه بات عند ميمونة وهي خالته فاضطجعت في عرض وسادة واضطجع رسول الله ﷺ وأهله في طولها، فنام حتى انتصف الليل- أو قريبا منه-فاستيقظ يمسح النوم عن وجهه، ثم قرأ عشر آيات من آل عمران، ثم قام رسول الله ﷺ إلى شن معلقة، فتوضأ، فأحسن الوضوء، ثم قام يصلي، فصنعت مثله، فقمت إلى جنبه، فوضع يده اليمنى على رأسي وأخذ بأذني يفتلها، ثم صلى ركعتين، ثم ركعتين ثم ركعتين، ثم ركعتين، ثم ركعتين، ثم ركعتين، ثم أوتر، ثم اضطجع حتى جاءه المؤذن، فقام، فصلى ركعتين، ثم خرج، فصلى الصبح"۔

''ہم سے عبداللہ بن مسلمہ نے بیان کیا، ان سے امام مالک نے بیان کیا، ان سے مخرمہ بن سلیمان نے بیان کیا، ان سے کریب نے اور انہیں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے خبر دی کہ آپ ایک رات اپنی خالہ ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ عنہا کے یہاں سوئے (آپ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ) میں تکیہ کے عرض میں لیٹ گیا اور رسول اللہ ﷺ اور آپ کی بیوی لمبائی میں لیٹے، آپ ﷺ سو گئے جب آدھی رات گزر گئی یا اس کے لگ بھگ تو آپ ﷺ بیدار ہوئے نیند کے اثر کو چہرۂ مبارک پر ہاتھ پھیر کر آپ ﷺ نے دور کیا۔ اس کے بعد آل عمران کی دس آیتیں پڑھیں۔ پھر ایک پرانی مشک پانی کی بھری ہوئی لٹک رہی تھی۔ آپ ﷺ اس کے پاس گئے اور اچھی طرح وضو کیا اور نماز کے لیے کھڑے ہو گئے۔ میں نے بھی ایسا ہی کیا۔ آپ ﷺ پیار سے اپنا داہنا ہاتھ میرے سر رکھ کر اور میرا کان پکڑ کر اسے ملنے لگے۔ پھر آپ ﷺ نے دو رکعت نماز پڑھی، پھر دو رکعت، پھر دو رکعت، پھر دو رکعت، پھر دو رکعت، پھر دو رکعت سب بارہ رکعتیں پھر ایک رکعت وتر پڑھ کر آپ ﷺ لیٹ گئے، یہاں تک کہ مؤذن صبح صادق کی اطلاع دینے آیا تو آپ ﷺ نے پھر کھڑے ہو کر دو رکعت سنت نماز پڑھی۔ پھر باہر تشریف لائے اور صبح کی نماز پڑھائی۔ (صحیح البخاری: ۲/۲۴، رقم: ۹۹۲)

ملاحظہ فرمائیں دونوں احادیث کو ابن عباس رضی اللہ عنہ کے شاگرد کریب نے ہی بیان کیا ہے اور دونوں میں رات گزارنے کا واقعہ ہے اس حدیث کے تمام طرق کو جمع کرنے کے بعد بھی یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ ایک ہی واقعہ ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"والحاصل أن قصة مبيت بن عباس يغلب على الظن عدم تعددها"۔

''حاصل بحث یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے رات گزارنے کے واقعہ سے متعلق غالب ظن یہی ہے کہ ایک ہی دفعہ کا واقعہ ہے''۔ (فتح الباری لابن حجر، ط السلفیة: ۲/۴۸۴)

لہٰذا جب ایک ہی واقعہ ہے کہ تو ایک ساتھ گیارہ رکعات یا تیرہ رکعات دونوں کی تعداد صحیح نہیں ہوسکتی اس لئے تطبیق دینا لازم ہے اور تطبیق کی صرف یہی صورت ہے کہ تیرہ رکعات والی حدیث کو اس بات پر محمول کیا جائے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس میں سنت عشاء کو بھی شامل کر کے بیان کیا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے خوب بحث و تحقیق کے بعد بالآخر یہی رائے دی ہے کہ:

"والمحقق من عدد صلاته في تلك الليلة إحدى عشرة وأما رواية ثلاث عشرة فيحتمل أن يكون منها سنة العشاء۔"

''اور محقق بات یہی ہے کہ اس رات آپ ﷺ کی نماز کی تعداد گیارہ رکعات ہی تھی اور جس روایت میں تیرہ رکعات کا بیان ہے اس میں احتمال ہے کہ سنت عشاء کو بھی شامل کر کے بیان کیا گیا ہے''۔ (فتح الباری لابن حجر، ط السلفیة: ۲/۴۸۴)

بلکہ صحیح بخاری ہی کی ایک روایت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ان رکعات میں سنت عشاء کو بھی شامل کیا

تھا چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۵۶) نے کہا:

"حدثنا آدم، قال: حدثنا شعبة، قال: حدثنا الحكم، قال: سمعت سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: بت في بيت خالتي ميمونة بنت الحارث زوج النبي ﷺ وكان النبي ﷺ عندها في ليلتها، فصلى النبي ﷺ العشاء، ثم جاء إلى منزله، فصلى أربع ركعات، ثم نام، ثم قام، ثم قال: نام الغليم أو كلمة تشبهها، ثم قام، فقمت عن يساره، فجعلني عن يمينه، فصلى خمس ركعات، ثم صلى ركعتين، ثم نام، حتى سمعت غطيطه أو خطيطه، ثم خرج إلى الصلاة"۔

"ہم سے آدم نے بیان کیا، انہوں نے کہا کہ ہم کو شعبہ نے خبر دی، ان کو حکم نے کہا کہ میں نے سعید بن جبیر سے سنا، وہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کرتے ہیں کہ "ایک رات میں نے اپنی خالہ میمونہ بنت الحارث رضی اللہ عنہا زوجہ نبی کریم ﷺ کے پاس گزاری اور نبی کریم ﷺ (اس دن) ان کی رات میں ان ہی کے گھر تھے۔ **آپ ﷺ نے عشاء کی نماز مسجد میں پڑھی، پھر گھر تشریف لائے اور چار رکعت (نماز نفل) پڑھ کر آپ ﷺ** سو گئے، پھر اٹھے اور فرمایا کہ (ابھی تک یہ) لڑکا سو رہا ہے یا اسی جیسا لفظ فرمایا۔ پھر آپ (نماز پڑھنے) کھڑے ہو گئے اور میں (بھی وضو کر کے) آپ کی بائیں جانب کھڑا ہو گیا۔ تو آپ ﷺ نے مجھے دائیں جانب (کھڑا) کر لیا، تب آپ ﷺ نے پانچ رکعات پڑھیں۔ پھر دو پڑھیں، پھر آپ ﷺ سو گئے۔ یہاں تک کہ میں نے آپ ﷺ کے خراٹے کی آواز سنی، پھر آپ کھڑے ہو کر نماز کے لیے (باہر) تشریف لے آئے"۔ (صحیح البخاری: ۱/۳۴، رقم: ۱۱۷)

اس روایت میں غور کریں کہ عشاء کے بعد نبی ﷺ کے گھر پہنچتے ہی ابن عباس رضی اللہ عنہ چار رکعات پڑھنا بیان کر رہے ہیں، جو صاف دلیل ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اپنی بیان کردہ تعداد میں سنت عشاء کو بھی شامل کیا ہے۔

ممکن ہے کوئی کہے کہ بخاری کی اس روایت میں کل چار اور پھر پانچ یعنی کل نو رکعات کا ذکر ہے، اور اس نو میں بھی شروع کی دو رکعات سنت تھی، تو اصل قیام کی کل تعداد صرف سات ہوتی ہے!

تو عرض ہے کہ اس روایت میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کے شاگرد سعید بن جبیر نے یا ان سے نیچے کسی راوی نے صرف ابتداء کی چار رکعات بشمول سنت عشاء بیان کی ہے اور پھر آخر میں خاص وتر کی پانچ رکعات بیان کردی ہے اور اختصار کرتے ہوئے بیچ کی چار رکعات کا ذکر نہیں کیا ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ خود سعید بن جبیر نے ہی دوسری روایت میں درمیان کی چار رکعات بھی بیان کردی ہے۔ چنانچہ:

امام نسائی رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۰۳) نے کہا:

"أخبرني محمد بن علي بن ميمون قال نا القعنبي قال ثنا عبد العزيز وهو بن محمد الدراوردي عن عبد المجيد عن يحيى بن عباد عن سعيد بن جبير أن بن عباس حدثه: أن عباس بن عبد المطلب بعثه في حاجة له إلى رسول الله ﷺ وكانت ميمونة ابنة الحارث خالة بن عباس فدخل عليها فوجد رسول الله ﷺ في المسجد قال بن عباس فاضطجعت في حجرتها وجعلت أحصي كم يصلي رسول الله ﷺ فجاء وأنا مضطجع في الحجرة بعد أن ذهب الليل فقال أرقد الوليد قال فتناول ملحفة على ميمونة فارتدى ببعضها وعليها بعض ثم قام فصلى ركعتين ركعتين حتى صلى ثماني ركعات ثم أوتر بخمس ـ ـ ـ الخ"۔

"سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ انہیں ابن عباس رضی اللہ عنہ نے بتایا کہ عباس رضی اللہ عنہ نے انہیں ایک ضرورت کے تحت اللہ کے نبی ﷺ کے پاس بھیجا اور ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ عنہا ابن عباس رضی اللہ عنہ کی خالہ تھیں، تو ابن عباس رضی اللہ

عنہ ان کے پاس آئے لیکن اس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں تھے، ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا پھر میں ان کے کمرے میں لیٹ گیا اور ارادہ کیا کہ میں گنوں گا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کتنی رکعات پڑھتے ہیں، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم رات کو تشریف لائے اور میں کمرے میں لیٹا ہوا تھا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا بچہ سو گیا پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم میمونہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ لحاف میں سو گئے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوئے پھر دو دو رکعات یعنی چار رکعات پڑھیں یہاں تک کہ کل آٹھ رکعات ہوگئیں (یعنی گھر آتے ہی پہلے جو چار پڑھ چکے تھے ان کے ساتھ یہ کل آٹھ رکعات ہوئیں)، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ رکعات وتر پڑھیں۔۔الخ" (سنن النسائی الکبری: ۲۲۴/۱، رقم: ۱۳۴۲، وإسنادہ صحیح)

اس روایت میں غور کریں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے سعید بن جبیر ہی کی روایت میں پانچ رکعات وتر سے قبل آٹھ رکعات کا بیان ہے، یعنی مذکورہ روایت میں درمیان کی جن چار رکعات کا ذکر نہیں تھا اس کا ذکر اس روایت میں آ گیا ہے، جو دلیل ہے کہ مذکورہ روایت میں اختصار سے کام لیتے ہوئے صرف ابتداء کی چار رکعات اور آخر کی پانچ رکعات وتر کا ذکر ہے، اور درمیان کی مزید چار رکعات کا ذکر نہیں ہے۔

جہاں تک اس آخری روایت (سنن النسائی الکبریٰ: ۱۳۴۲) کے سیاق کی بات ہے تو اس سیاق میں بھی پہلی روایت (صحیح البخاری: ۱۱۷) کے سیاق کی کوئی صریح مخالفت نہیں ہے کیونکہ اس آخری روایت کی توجیہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر آتے ہی عشاء بعد فوراً ان چار رکعات کا تفصیلاً ذکر نہیں ہے، جس کا بیان اوپر کی حدیث میں ہے، لیکن رات میں اٹھنے کے بعد چار رکعات کا ذکر ہے اور پھر مجموعی تعداد آٹھ بتا دی گئی، جس کا مطلب یہ نکلا کہ اس سے قبل کی چار رکعات کو شامل کر کے کل آٹھ رکعات کی تعداد بتائی گئی، اس کے بعد پانچ رکعت وتر کا بیان ہوا۔

اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ اوپر والی حدیث یعنی سعید بن جبیر کی صحیح بخاری والی حدیث میں چار رکعت کی ادائیگی کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ پوچھا کہ "**نام الغليم**؟" یعنی کیا یہ بچہ سو گیا؟ جبکہ اس دوسری روایت یعنی سنن نسائی والی روایت میں بھی یہ سوال ان الفاظ میں ہے "أرقد الوليد؟" کیا بچہ سو گیا؟ لیکن اس سوال سے پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سونے اور چار رکعت نماز پڑھنے کا ذکر نہیں ہے جس کا مطلب یہ نکلا کہ اس روایت میں شروع کی چار رکعات کا تفصیلاً ذکر نہیں ہے، لیکن درمیان کی چار رکعات کا ذکر کرتے وقت شروع کی چار رکعات بھی شمار کی گئی ہیں۔

الغرض یہ کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ کی دونوں روایات کو ملا کر نتیجہ یہ نکلا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اپنی روایت میں بعض دفعہ عشاء کے بعد کی سنت کو بھی شمار کیا ہے اس لئے کل تیرہ رکعات کی تعداد بتلائی ہے۔

اور جس روایت میں عشاء کی سنت کو شمار نہیں کیا اس میں کل گیارہ رکعات کی تعداد بتلائی ہے، اس طرح نہ صرف یہ کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے بلکہ یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے بھی اماں عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کی طرح اصل صلاۃ اللیل کی کل گیارہ تعداد ہی بیان کی ہے۔

رہی بات یہ کہ صحیح بخاری میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کریب کی جو دوسری روایت ہے جس میں تیرہ رکعات کا ذکر ہے اس کا سیاق کہتا ہے کہ ساری رکعتیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے آدھی رات کے بعد ایک ساتھ ادا کی تھیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ ساری رکعات آدھی رات کے بعد پڑھی گئی ہیں اور آدھی رات کے بعد پڑھی جانے والی رکعات میں سنت عشاء کی شمولیت بعید ہے۔

تو عرض ہے کہ یہ سیاق اس دلالت پر صریح نہیں ہے جبکہ دوسری طرف ابن عباس رضی اللہ عنہ کے شاگرد سعید بن جبیر کی روایت صحیح بخاری ہی سے اوپر درج کی جا چکی ہے جس میں پوری صراحت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم عشاء کے بعد گھر آتے ہی چار رکعات

پڑھ کر سو گئے تھے اور جب دوبارہ بیدار ہوئے تھے تو باقی ماندہ رکعات ہی پڑھی تھیں۔

لہٰذا اس صریح روایت کے ہوتے ہوئے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کریب والی مجمل روایت کا یہی مفہوم طے ہوگا کہ اس میں اختصار کرتے ہوئے اجمالاً ایک ساتھ ہی ساری رکعات کا ذکر کردیا گیا ہے۔ چنانچہ ابن حجر رحمہ اللہ اس بارے میں فرماتے ہیں:

"فیمکن أن یحمل قوله صلی رکعتین ثم رکعتین أی قبل أن ینام ویکون منها سنة العشاء وقوله ثم رکعتین إلخ أی بعد أن قام"۔

"ممکن ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے پہلے جو دو دو رکعت (یعنی چار رکعات) بیان کیا ہے، اسے سونے سے قبل کے وقت پر محمول کیا جائے جس میں سنت عشاء کا بھی بیان ہے، اور آگے جو دو دو رکعت کا بیان ہے (یعنی بقیہ نو رکعات تو) اسے سونے کے بعد کے وقت پر محمول کیا جائے۔(فتح الباری لابن حجر، ط السلفیۃ: ۴۸۴/۲)

یعنی اللہ کے نبی ﷺ نے الگ الگ وقت میں یہ رکعات پڑھی تھیں لیکن ابن عباس رضی اللہ عنہ نے انہیں ایک روایت میں ایک ساتھ آخر میں بیان کردیا ہے۔

اس توجیہ سے الحمدللہ یہ اشکال جڑ سے ختم ہوجاتا ہے کہ آدھی رات کے بعد پڑھی جانی والی رکعات میں سنت عشاء کیسے شامل کرسکتے ہیں؟ کیونکہ ابتدائی چار رکعات آدھی رات سے قبل ہی پڑھی گئی تھیں، لیکن ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ایک روایت میں ساری رکعات کو ایک ساتھ مجملاً بیان کردیا ہے۔

تاہم اگر یہ بھی فرض کرلیا جائے کہ نبی ﷺ نے آدھی رات کے بعد ہی سنت عشاء پڑھی تھی تو بھی اس میں کوئی اشکال نہیں ہے۔ کیونکہ صحیحین ہی کی حدیث سے یہ بھی ثابت ہے کہ نبی ﷺ نے ظہر کے بعد کی سنت عصر کے بعد پڑھی ہے۔ دیکھئے: (صحیح بخاری: رقم: ۱۲۳۳، صحیح مسلم: رقم: ۸۳۴)

لہٰذا جب نبی اکرم ﷺ کبھی کبھار ظہر کے بعد کی سنت عصر کے بعد ادا کرسکتے ہیں تو عشاء کے بعد کی سنت آدھی رات کے بعد کیوں نہیں پڑھ سکتے؟

اس تفصیل سے بعض حضرات مثلاً طاہر گیاوی صاحب (العدد الصحیح ص: ۲۵) کے اس اعتراض کی کوئی حیثیت نہیں رہ جاتی کہ آدھی رات کے بعد سنت عشاء کیسے پڑھی جاسکتی ہے۔

حدیث زید بن خالد الجهنی رضی الله عنه:

امام مسلم رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۶۱) نے کہا:

"حدثنا قتیبة بن سعید، عن مالک بن أنس، عن عبد الله بن أبی بکر، عن أبیه، أن عبد الله بن قیس بن مخرمة، أخبره عن زید بن خالد الجهنی، أنه قال: لأرمقن صلاة رسول الله صلی الله علیه وسلم اللیلة، فصلی رکعتین خفیفتین، ثم صلی رکعتین طویلتین طویلتین طویلتین، ثم صلی رکعتین، وهما دون اللتین قبلهما، ثم صلی رکعتین، وهما دون اللتین قبلهما، ثم صلی رکعتین، وهما دون اللتین قبلهما، ثم صلی رکعتین وهما دون اللتین قبلهما، ثم أوتر فذالک ثلاث عشرة رکعة"۔

"سیدنا زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ آج رسول اللہ ﷺ کی رات کی نماز دیکھوں گا تو آپ ﷺ نے دو رکعت ہلکی پڑھیں (تحیۃ الوضو) پھر دو رکعت پڑھیں اور لمبی سے لمبی اور لمبی سے لمبی پھر دو رکعت اور کہ وہ ان سے کم تھیں پھر دو اور کہ وہ ان سے بھی کم تھیں پھر دو اور کہ وہ ان سے بھی کم تھیں پھر دو اور کہ وہ ان سے بھی کم تھیں پھر وتر پڑھا (یعنی ایک رکعت) یہ سب تیرہ رکعات ہوئیں"۔(صحیح مسلم: ۵۳۱/۲، رقم: ۷۶۵)

اس حدیث میں یہ صراحت نہیں کہ یہ تیرہ رکعات سنت عشاء کے علاوہ تھیں اس لئے اماں عائشہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف سے بیان کردہ گیارہ رکعات کے حصر کے خلاف یہ مجمل

روایت بھی دلیل نہیں بن سکتی، بلکہ جمع وتطبیق کی راہ اپناتے ہوئے یہ ماننا لازم ہے کہ اس حدیث کی بیان کردہ رکعات میں ابتدائی دو رکعات سنت عشاء کی رکعات تھی۔

بالخصوص جب کہ ابتدائی دو رکعات کو خفیف بتلایا گیا ہے اور بقیہ دیگر رکعات سے الگ کیفیت میں بیان کیا گیا ہے۔جبکہ رات کی اصل نماز کی تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ اس میں نبی ﷺ کا قیام طویل ہوتا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ خفیف رکعات رات کی اصل نماز کا حصہ نہیں بلکہ عشاء کی سنت ہی تھیں۔

تنبیہ:

مؤطا بروایت یحییٰ میں یہی حدیث ہے اور اس میں ابتدائی دو رکعات کو بھی طویل بتلایا گیا ہے اور بعض حضرات نے اسے اس بات کی دلیل بنایا کہ یہ سنت عشاء نہیں ہوسکتی، حالانکہ یہ بقول ابن عبدالبر "خطأ واضح" یعنی واضح غلطی ہے۔(التمهيد لابن عبد البر:۷/ ۲۸۸)

کیونکہ صرف یحییٰ کی روایت میں ایسا ہے اور باقی مؤطا کی تمام روایات میں ابتدائی رکعات کو خفیف ہی بیان کیا گیا ہے۔جیسا کہ مؤطا کے شارحین ومحققین نے وضاحت کردی ہے۔چنانچہ:

امام ابن عبدالبر رحمہ اللہ (المتوفی: ۴۶۳) نے کہا:

"هكذا قال يحيى في الحديث فقام رسول الله صلى الله عليه و سلم فصلى ركعتين طويلتين طويلتين ولم يتابعه على هذا أحد من رواة الموطأ عن مالك"۔

"یحییٰ نے حدیث میں ایسے ہی بیان کیا ہے کہ نبی ﷺ کھڑے ہوئے اور دو طویل رکعات پڑھیں، جبکہ امام مالک سے مؤطا کے کسی بھی راوی نے یحییٰ کی متابعت نہیں کی ہے"۔(التمهيد لابن عبد البر:۷/ ۲۸۷) نیز دیکھئے:(موطأ مالك ت الأعظمي: ۲/ ۱۶۸، حاشیہ)

مزید یہ کہ ماقبل میں جو مسلم کی حدیث پیش کی گئی ہے وہ امام مالک ہی کی سند سے ہے اور اس میں ابتدائی دو رکعت کو خفیف بیان کیا گیا ہے۔یہ ساری باتیں قطعی دلیل ہیں کہ مؤطا بروایت یحییٰ میں واضح غلطی ہے۔افسوس ہے کہ ایک واضح غلطی کو بھی دلیل بنانے سے لوگ ذرا بھی نہیں ہچکچاتے۔

❁ مولانا طاہر گیاوی صاحب فرماتے ہیں:

"عشاء کی سنت تو آں حضرت ﷺ حجرے میں ادا فرماتے تھے، جہاں ازواج مطہرات بھی ہوتی تھیں، اور راوی زید بن خالد ہیں، جو غیر محرم ہیں تو کیا حجرہ میں سنت عشاء پڑھتے ہوئے زید بن خالد دیکھ رہے تھے اور آپ کی ازواج مطہرات زید بن خالد جہنی سے پردہ نہ فرمایا کرتی تھیں؟" (العدد الصحیح:ص:۲۶)

عرض ہے کہ:

"موصوف کا یہ اعتراض اس وقت درست ہوتا جب اس حدیث میں یہ ہوتا کہ نبی ﷺ نے رات کی نماز مسجد میں پڑھی تھی، اور مسجد ہی کا مشاہدہ زید بن خالد نے نقل کیا ہے، لیکن اس حدیث کے مطابق نبی ﷺ نے یہ نماز مکمل طور پر اپنے گھر میں ہی ادا فرمائی تھی، اور زید بن خالد نے نبی ﷺ کے گھر ہی کا مشاہدہ بیان کیا ہے۔

اس کی وضاحت خود اسی حدیث کے کئی طرق میں موجود ہے چنانچہ سنن ابوداؤد کے الفاظ ہیں:

"لأرمقن صلاة رسول الله ﷺ الليلة، قال: فتوسدت عتبته أو فسطاطه..."

"زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آج رات میں رسول اللہ ﷺ کی نماز ضرور دیکھ کر رہوں گا، چنانچہ میں نے آپ کی چوکھٹ یا دروازے پر ٹیک لگا لیا..." (سنن أبي داؤد رقم: ۱۳۶۶، وإسناده صحيح)

ملاحظہ فرمائیں صحابی خود صراحت کررہے ہیں کہ نبی ﷺ کی نماز کی کیفیت دیکھنے کے لئے وہ نبی ﷺ کے گھر کی چوکھٹ پر ٹیک لگا کر لیٹ گئے، اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ انہوں نے جو حال بیان کیا ہے وہ گھر کے اندر کا حال تھا نہ کہ مسجد کا۔

اس لئے طاہر گیاوی صاحب جو اعتراض سنت عشاء پر پیش فرمارہے ہیں، درحقیقت وہ اعتراض ساری نمازوں پر وارد ہوتا ہے۔

اب رہا یہ اشکال کہ زید بن خالد رضی اللہ عنہ تو غیر محرم تھے انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر کے اندر کیوں نگاہ ڈالی تو اہل علم نے اس کے جوابات دئے ہیں۔مثلاً:

ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ ابوداؤد کی روایت جس میں ٹیک لگانے کا ذکر ہے اس کے لئے''عتبۃ''یا''فسطاط''کا لفظ ہے اور یہ راوی کا شک ہے اور راجح یہ ہے کہ''فسطاط''ہی کا لفظ صحیح ہے اور یہ لفظ خیمہ سے بنے گھر پر صادق آتا ہے جو سفر وغیرہ میں عارضی طور پر بنتا ہے، لہٰذا معلوم یہ ہوتا ہے کہ یہ سفر کا واقعہ تھا۔

مولانا خلیل احمد سہارنپوری اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

''ولعل هذه القصة وقعت في السفر''۔

''لگتا ہے یہ واقعہ سفر کا ہے''۔(بذل المجهود:۷/۱۴۲)

محمود خطاب السبکی اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

''ولعل هذا هو الصواب وكان النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم في سفر وكان ذك بإذنه''۔

''یہی بات درست معلوم ہوتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سفر کی حالت میں تھے اور زید بن خالد نے ایسا آپ کی اجازت سے کیا تھا''۔(شرح سنن أبي داؤد:۷/۲۹۹)

ملاحظہ فرمائیں مولانا طاہر گیاوی صاحب نے جو اشکال سنت عشاء کے مشاہدہ پر کیا ہے، اس حدیث کے شارحین وہی اشکال پوری نماز کے مشاہدہ پر محسوس کررہے ہیں اور جواب یہ دے رہے ہیں کہ یہ سفر کا واقعہ تھا اور زید بن خالد نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت لیکر ایسا کیا تھا۔

بہرحال اس اشکال کو جس طرح چاہیں رفع کریں، بہرصورت سنت عشاء سے متعلق اشکال بھی رفع ہوجائے گا کیونکہ حدیث کے الفاظ سے صاف ظاہر ہے کہ ساری نمازیں گھر (حجرہ یا خیمہ) کے اندر پڑھی گئی تھیں۔

اور اگر یہ بات فرض بھی کرلی جائے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اصل نماز گھر کے باہر پڑھی تھی تو پھر اس بات سے کیا چیز مانع ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کی سنت کو بھی گھر سے باہر پڑھا ہو؟

بعض روایات میں یہ آتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم عشاء کی سنت گھر میں پڑھتے تھے اس سے عام معمول کا ثبوت تو ملتا ہے لیکن اس سے یہ لازمی نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی بھی عشاء کی سنت گھر سے باہر پڑھی ہی نہیں بلکہ اگلی سطور میں آنے والی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے گھر کے باہر سنت عشاء پڑھی ہے۔

حدیث جابر رضی اللہ عنہ:

محمد بن نصر بن الحجاج المَرْوَزِي (المتوفی:۲۹۴) نے کہا:

''حدثنا إسحاق، أخبرنا يزيد بن هارون، أخبرني يحيى بن سعيد، عن شرحبيل بن سعد، أنه سمع جابر بن عبد الله يحدث قال: أقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الحديبية حتى إذا كنا بالسقيا، قام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى جنبه، فصلى العتمة، ثم صلى ثلاث عشرة سجدة''۔

''جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حدیبیہ سے لوٹے یہاں کہ جب سقیا پہنچے تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ساتھ کھڑے ہوئے اور عشاء کی نماز پڑھی، پھر تیرہ رکعات پڑھیں''۔(مختصر قيام الليل: ص:۱۲۲، والحديث حسن)

یہی حدیث مسند احمد میں ہے اس کے الفاظ ہیں:

''فصلى العتمة - وجابر فيما ذكر إلى جنبه - ثم صلى بعدها ثلاث عشرة سجدة''۔

''آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کی نماز پڑھی، جابر رضی اللہ عنہ آپ کے بازو میں تھے، پھر اس کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیرہ رکعات پڑھیں''۔(مسند أحمد ط الميمنية:۳/۳۸۰، والحديث حسن)

اس حدیث میں بھی تیرہ رکعات کا ذکر ہے لیکن اس میں سنت

عشاء کی شمولیت اس قدر واضح ہے کہ کسی بحث کی ضرورت ہی نہیں، روایت کے مطابق نبی ﷺ نے عشاء کی نماز پڑھی اور پھر اس کے بعد فوراً ہی تیرہ رکعات پڑھیں، ظاہر ہے کہ ان تیرہ رکعات میں ابتدائی دو رکعات سنت عشاء کی تھیں۔

اس حدیث کو امام ابن حبان رحمہ اللہ نے صحیح کہا ہے۔(صحیح ابن حبان: (احسان) رقم: ۲۶۲۸)

امام ابن خزیمہ نے بھی اسے صحیح کہا ہے۔(صحیح ابن خزیمة، رقم: ۱۱۶۵)

اس کی سند میں شرحبیل بن سعد ہیں جن پر حافظہ کے لحاظ سے جرح ہے لیکن فی نفسہ سچے ہیں۔(تقریب التهذیب لابن حجر :رقم: ۲۷۶۴)

مزید یہ کہ یہاں ان سے یحییٰ بن سعید القطان روایت کر رہے ہیں لہٰذا یہ مزید اطمینان کا باعث ہے۔اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ جابر رضی اللہ عنہ سے یہی حدیث صحیح ابن خزیمہ میں ایک دوسری صحیح سند سے بھی مروی ہے جس کے الفاظ ہیں:

"فتقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي، وصلينا معه، فصلى ثلاث عشرة ركعة بالوتر"۔

"تو اللہ کے رسول ﷺ آگے بڑھے اور نماز پڑھنے لگے ہم نے بھی ان کے ساتھ نماز (عشاء) پڑھ لی، پھر اللہ کے نبی ﷺ نے وتر سمیت تیرہ رکعات پڑھیں"۔(صحیح ابن خزیمة: رقم: ۱۵۳۶، وإسناده حسن)

اس سند کے ساتھ مل کر یہ حدیث حسن ہو جاتی ہے والحمدللہ۔

اس حدیث سے نہ صرف یہ پتہ چلا کہ اس میں عشاء کی سنت بھی شامل ہے بلکہ اوپر کی احادیث میں جو یہ وضاحت کی گئی ہے کہ ان میں بھی عشاء کی سنت کو شامل کیا گیا ہے اس کی بھی پرزور تائید ہوتی ہے۔

❁ مولانا طاہر گیاوی صاحب فرماتے ہیں:

"کیا مولوی علی احمد یا کوئی دوسرے غیر مقلد صاحب کسی صحیح روایت سے اس بات کا ثبوت فراہم کر سکتے ہیں کہ حضور ﷺ نے کبھی بھی تہجد کے ساتھ ملا کر عشاء کی سنت پڑھی ہے"۔(العدد الصحیح: ص: ۲۵، ۲۶)

عرض ہے کہ:

اولاً:

اس بات کا ثبوت تو خود وہی روایات ہیں، جن میں فجر کی سنت کے علاوہ تیرہ رکعت کا ذکر ہے کیونکہ اسی قسم کی بعض روایات کے دیگر طرق میں گیارہ کی تعداد نقل ہوئی ہے جو صاف دلیل ہے کہ تیرہ والی رکعت میں عشاء کی دو سنت شامل کی گئی ہے۔

ثانیاً:

اس کے علاوہ صحیح بخاری (رقم ۱۱۷) میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں ایک صریح دلیل موجود ہے جو ماقبل میں گزر چکی ہے۔

ثالثاً:

مؤخر الذکر جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں پوری طرح صراحت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے عشاء کی سنت کو رات کی نماز کے ساتھ ملا کر پڑھا۔

گیارہ اور تیرہ رکعات والی روایات کے مابین تطبیق کی ایک اور صورت:

ہمارے نزدیک راجح اور اقرب الی الصواب بات یہی ہے کہ گیارہ اور تیرہ رکعات سے متعلق جملہ روایات میں تطبیق کی صورت یہی ہے کہ تیرہ والی روایات میں یا تو سنت عشاء یا سنت فجر کی دو رکعات بھی شمار کی گئی ہیں، یہ تطبیق وزن دار اس لئے ہے کیونکہ بعض روایات میں صراحتاً یا اشارۃً اس کا ذکر موجود ہے۔

لیکن بعض اہل علم نے ایک اور تطبیق دی ہے وہ یہ کہ اللہ کے نبی ﷺ رات کی اصل نماز شروع کرنے سے قبل افتتاحیہ کے طور پر دو ہلکی رکعات پڑھتے تھے۔ یہ دو رکعات اصل صلاۃ اللیل کا حصہ نہ ہوتی تھیں، اس لئے بعض روایات میں ان کا شمار نہ کرتے ہوئے گیارہ رکعات کا بیان ہے اور بعض روایات میں انہیں بھی شمار کر لیا

گیاہے اس لئے کل تعداد تیرہ رکعات بتلائی گئی ہے۔

اگر یہ توجیہ مان لی جائے تو بھی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کا حصر برقرار رہتا ہے کیونکہ دریں صورت بطور افتتاحیہ دو رکعات کی حیثیت علیحدہ نماز کی ہوگی جیسے فرائض میں اصل فرض رکعات سے قبل بطور افتتاحیہ کچھ رکعات پڑھی جاتی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے حدیث عائشہ کی بابت ایک توجیہ تو وہی ذکر کی جسے ہم نے راجح قرار دیا ہے یعنی تیرہ رکعات والی حدیث میں سنت عشاء کو بھی شامل کرلیا گیا ہے۔لیکن اس کے بعد حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے دوسری توجیہ یہی پیش کی ہے کہ یہ افتتاحی دو رکعات تھیں اوراسی کو راجح قرار دیا ہے۔(فتح الباری لابن حجر، ط السلفیة:۲۱/۳)

ایک اہم نکتہ:

محدثین نے گیارہ اور تیرہ رکعات کے مابین جمع وتطبیق کی صورت اپنائی ہے یہ ان محدثین کی طرف سے اشارہ ہے کہ یہ حضرات صلاۃ الیل کی اکثر تعداد گیارہ ہی مانتے ہیں ورنہ اگر ان محدثین کے یہاں اکثر تعداد تیرہ ہوتی تو گیارہ کے ساتھ جمع تطبیق کی ضرورت ہی محسوس نہ کرتے۔

ایک ضعیف روایت:(حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا):

امام ترمذی رحمہ اللہ(المتوفی:۲۷۹) نے کہا:

”حدثنا هناد قال: حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن يحيى بن الجزار، عن أم سلمة، قالت: كان النبي صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث عشرة، فلما كبر وضعف أوتر بسبع“۔

ام المؤمنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں: نبی اکرم ﷺ وتر تیرہ رکعت پڑھتے تھےلیکن جب آپ عمر رسیدہ اور کمزور ہو گئے تو سات رکعت پڑھنے لگے۔(سنن الترمذی ت شاکر:۳۱۹/۲،رقم:۴۵۷،وإسناده ضعيف)

اس کی سند ضعیف ہے،سلیمان الاعمش نے عن سے روایت کیا ہے اور یہ تیسرے درجے کے مدلس ہیں۔دیکھئے:(النکت علی کتاب ابن الصلاح لابن حجر:۶۴۰/۲)

اس سلسلے میں مزید تفصیل کے لئے دیکھئے:یزید بن معاویہ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ(ص:۳۹۳تا۳۹۵)

اس ضعف کے ساتھ عمرو بن مرۃ اضطراب کے بھی شکار ہوئے ہیں چنانچہ یہاں انہوں نے یہ روایت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے بیان کی ہے جبکہ کبھی انہوں نے یہی روایت اُم الدرداء رضی اللہ عنہا کے حوالے سے بیان کی ہے۔دیکھئے:(شرح معانی الآثار، ت النجار:۲۹۱/۱)

اس کی سند بھی اعمش کے عنعنہ کے سبب ضعیف ہے۔

مزید یہ کہ عمارۃ بن عمیر نے ان کی مخالفت کی ہے اوراسے اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کے حوالے سے بیان کیا ہے۔(سنن النسائی:۲۳۸/۳)

امام نسائی رحمہ اللہ (المتوفی:۳۰۳) نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہا:

”خالفه عمارة بن عمير فرواه عن يحيى بن الجزار عن عائشة“۔

”عمارۃ بن عمیر نے عمر بن مرۃ کی مخالفت کی ہے اور اس حدیث کو اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کے حوالے سے بیان کیاہے“۔(سنن النسائی:۲۳۷/۳)

اس روایت میں تیرہ رکعات کی بات نہیں ہے،تاہم یہ روایت بھی اعمش کے عنعنہ کے سبب ضعیف ہی ہے۔

اور سب سے اہم بات یہ کہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے ابوسلمہ نے یہ حدیث اس طرح بیان کی ہے:

امام نسائی رحمہ اللہ(المتوفی:۳۰۳) نے کہا:

”أخبرني إبراهيم بن يعقوب قال حدثنا عثمان وهو بن عمر قال أنبأ إسرائيل عن أبي إسحاق عن أبي سلمة عن أم سلمة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي من

الليل ثلاث عشرة ركعة ثماني ركعات ويوتر بثلاث ويركع ركعتي الفجر"۔

''ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ رات میں تیرہ رکعات پڑھتے تھے، آٹھ رکعات پڑھتے، پھر تین رکعات وتر پڑھتے، اس کے بعد فجر کی دو رکعات پڑھتے''۔ (سنن النسائی الکبری: ۱/ ۱۶۰، رقم: ۳۹۴)

اس روایت میں یہ صراحت آ گئی ہے کہ ام سلمۃ رضی اللہ عنہا نے فجر کی دو رکعات کو شمار کرنے کے ساتھ مجموعی تعداد تیرہ رکعات بتلائی ہے۔

اس کی سند بھی ابواسحاق السبیعی کے عنعنہ کے سبب ضعیف ہے لیکن بعینہٖ اسی بات کو اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے بیان کیا ہے۔ (صحیح البخاری: ۲/ ۵۱، رقم: ۱۱۴۰)

اس لئے اگر اس شاہد کے سبب اس حدیث کی تصحیح کی جائے تو نتیجہ یہی نکلے گا کہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے فجر کی دو رکعات شامل کرتے ہوئے رات کی مجموعی تعداد تیرہ رکعات بتلائی ہے۔

ایک ضعیف اور منکر روایت: (حدیث علی رضی اللہ عنہ):

امام عبداللہ بن أحمد بن حنبل رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۹۰) نے کہا:

''حدثني العباس بن الوليد، حدثنا أبو عوانة، عن أبي إسحاق، عن عاصم بن ضمرة، قال: سئل علي عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: كان يصلي من الليل ست عشرة ركعة''۔

علی رضی اللہ عنہ سے نبی ﷺ کی نماز کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا: آپ ﷺ رات میں سولہ رکعات پڑھتے تھے۔ (زوائد علی مسند أحمد ط المیمنیة: ۱/ ۱۴۵، وإسناده ضعیف ومتنه منكر)

عرض ہے کہ اس روایت کے مرکزی راوی ابواسحاق السبیعی ہیں اور وہ ان سے مروی اس حدیث میں رکعات کے سلسلے میں شدید اضطراب ہے۔ مثلاً:

مذکورہ روایت میں انہوں نے رات کی سولہ رکعات بتلائی ہے۔

جبکہ بعض روایت میں ''يصلي من النهار ست عشرة ركعة''۔ یعنی دن کی سولہ رکعات کا ذکر کیا ہے۔ (مسند أحمد ط المیمنیة: ۱/ ۱۴۶)

اور بعض روایت میں ''يصلي من الليل التطوع ثماني ركعات، وبالنهار ثنتي عشرة ركعة''۔ یعنی رات میں آٹھ رکعات اور دن میں بارہ رکعات پڑھنے کا ذکر ہے۔ (مسند أبي يعلى الموصلي: رقم: ۴۹۵)

اس کے علاوہ اضطراب کی اور بھی شکلیں ہیں لیکن ان پر تفصیلی گفتگو کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ ساری روایات مضطرب ہونے کے ساتھ ساتھ ضعیف بھی ہیں کیونکہ ان سب میں ابواسحاق السبیعی نے عن سے روایت کیا ہے اور یہ تیسرے طبقے کے مدلس ہیں۔ (طبقات المدلسين لابن حجر العسقلاني: ص: ۴۲)

البتہ اس سلسلے کی ایک حدیث میں ابواسحاق السبیعی نے سماع کی صراحت کر دی ہے لہٰذا صرف یہی روایت صحیح ہے، اس میں یہ رکعات رات کے بجائے دن کی بتلائی گئی ہے۔ چنانچہ:

امام أحمد بن حنبل رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۴۱) نے کہا:

''حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، عن أبي إسحاق، قال: سمعت عاصم بن ضمرة، يقول: سألنا عليا، رضي الله عنه، عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم من النهار، فقال: إنكم لا تطيقون ذالك قلنا: من اطاق منا ذالك؟ قال: إذا كانت الشمس من هاهنا كهيئتها من هاهنا عند العصر صلى ركعتين، وإذا كانت الشمس من هاهنا كهيئتها من هاهنا عند الظهر صلى أربعا، ويصلي قبل الظهر أربعا وبعدها ركعتين وقبل العصر أربعا، ويفصل بين كل ركعتين بالتسليم على الملائكة المقربين والنبيين ومن تبعهم من المؤمنين والمسلمين''۔

’’عاصم بن ضمرہ کہتے ہیں کہ ہم نے علی رضی اللہ عنہ سے رسول اللہ ﷺ کے دن کی نماز کے بارے میں پوچھا؟ تو انہوں نے کہا: تم اس کی طاقت نہیں رکھتے، اس پر ہم نے کہا: ہم میں سے کون اس کی طاقت رکھتا ہے؟ تو انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ جب سورج اس طرف (یعنی مشرق کی طرف) اس طرح ہو جاتا جیسے کہ عصر کے وقت اس طرف (یعنی مغرب کی طرف) ہوتا ہے تو دو رکعتیں پڑھتے، اور جب سورج اس طرف (مشرق میں) اس طرح ہو جاتا جیسے کہ اس طرف (مغرب میں) ظہر کے وقت ہوتا ہے تو چار رکعت پڑھتے، اور چار رکعت ظہر سے پہلے پڑھتے اور دو رکعت اس کے بعد اور عصر سے پہلے چار رکعت پڑھتے، ہر دو رکعت کے درمیان مقرب فرشتوں اور انبیاء و رسل پر اور مومنوں اور مسلمانوں میں سے جن لوگوں نے ان کی پیروی کی ہے ان پر سلام پھیر کر فصل کرتے‘‘۔(مسند أحمد ط الميمنية: ۱/ ۱۶۰ ،رقم :۱۳۷۵، وإسناده صحيح وانظرسنن الترمذی: رقم :۵۹۸،وفيه من روايةشعبه عن أبی اسحاق)

ملاحظہ فرمائیں اس حدیث میں ابواسحاق السبیعی نے سماع کی صراحت کردی ہے، اور اس میں رات کی نہیں بلکہ دن کی سولہ رکعات کا ذکر ہے۔لہٰذا اس سلسلے کی یہ حدیث صحیح ومحفوظ ہے باقی روایات منکر وضعیف وباہم مضطرب ہیں۔

مولانا طاہر گیاوی صاحب ابواسحاق کی معنعن، منکر وضعیف روایت پیش کرنے کے بعد، اس کے رجال کی ثقاہت پر اچھی خاصی تفصیل پیش کر کے فرماتے ہیں:

’’سند کے تمام راویوں کی توثیق نقل کی جا چکی ہے جس کے بعد روایت کی صحت میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں رہ جاتی ہے‘‘۔(احسن التنقیح:ص:۳۱۳)

عرض ہے کہ اس کے رجال کی ثقاہت پر کوئی اعتراض ہے ہی نہیں اس لئے اس کے اثبات پر توانائی صرف کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں اصل وجہ ضعف ابواسحاق کا عنعنہ اور نکارت ہے اس کے ازالہ میں موصوف نے ایک حرف بھی نہیں لکھا ہے۔

اور دورنگی کی انتہا تو دیکھئے کہ اس روایت کے متن میں شدید اضطراب ہے، پھر بھی اس روایت کے صحیح ہونے کے لئے محض رجال کا ثقہ ہوجانا ہی کافی ہے، صحت سند کی بھی ضرورت نہیں اور صحیح بخاری کی حدیث عائشہ، جس کے نہ صرف رواۃ ثقہ ہیں بلکہ سند بھی متصل وصحیح ہے اور متن بھی بے داغ ہے، وہاں یہ شور مچایا جارہا ہے کہ سند کے صحیح ہونے سے متن کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا۔سبحان اللہ!

ایک مرسل روایت:

امام عبدالرزاق رحمہ اللہ (المتوفی:۲۱۱) نے کہا:

”عن معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي سبع عشرة ركعة من الليل“۔

’’طاؤس (تابعی) فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ رات میں سترہ رکعات پڑھتے تھے‘‘۔(مصنف عبد الرزاق،ت الأعظمی:۳/ ۳۸، رقم:۴۷۱۰)

یہ روایت مرسل ہے کیونکہ طاؤس تابعی ہیں اور اللہ کے نبی ﷺ سے بغیر صحابی کا واسطہ ذکر کئے روایت کررہے ہیں۔

لہٰذا مرسل ہونے کے سبب یہ روایت ضعیف ہے اور ضعیف ہونے کے ساتھ ساری صحیح روایات کے خلاف بھی ہے کیونکہ کسی بھی صحیح روایت میں رات کی مجموعی تعداد سترہ نہیں بتلائی گئی ہے۔

مولانا طاہر گیاوی صاحب اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں:

’’اگرچہ یہ روایت مرسل ہے لیکن چونکہ اس کی تائید صحیح اور متصل روایت سے ہوجاتی ہے اس لئے اصول حدیث کی روشنی میں یہ بھی قابل احتجاج ہوجاتی ہے‘‘۔(احسن التنقیح:ص:۳۰۹)

عرض ہے کہ اس کے بعد موصوف نے ماقبل والی علی رضی اللہ عنہ کی ضعیف ومنکر روایت پیش کی ہے جس کا حشر قارئین اوپر دیکھ چکے ہیں۔

رکعات تراویح کے متعلق مروی حدیث عائشہ اور تہجد اور تراویح میں فرق کا فلسفہ

کفایت اللہ سنابلی

حدیثِ عائشہ رضی اللہ عنہا صحیح ہونے کے ساتھ ساتھ اکثر تعداد کے حصر میں بالکل صریح ہے۔ عصر حاضر کے احناف کے پاس اس کا کوئی جواب نہیں ہے اس لئے ان حضرات نے ایک نیا فلسفہ تراشا اور چودہ سو سال کے بعد ایک نیا دعویٰ کیا کہ تہجد اور تراویح یہ دو الگ الگ نمازیں ہیں۔

عرض ہے کہ اول تو تراویح اور تہجد دونوں ایک ہی نماز ہے یعنی صلاۃ اللیل رات کی نماز، ان دونوں میں فرق حالات کے لحاظ سے ہے یعنی رات کی نماز عام دنوں میں پڑھی جائے تو اسے تہجد کہتے ہیں اور رمضان میں اسی کا نام نمازِ تراویح ہے حالات کے لحاظ سے اس کی صفات میں بھی تبدیلی ہوتی ہے یعنی رمضان میں یہ نماز جماعت کے ساتھ پڑھی جاتی ہے لیکن عام دنوں میں جماعت کے ساتھ نہیں پڑھی جاتی لیکن بعض حالات میں صفات کی تبدیلی اس بات کی دلیل نہیں کہ یہ دونوں الگ الگ نماز ہیں۔

مثال کے طور پر ظہر کی فرض نماز عام حالات میں چار رکعات پڑھی جاتی ہے لیکن اگر کوئی سفر میں ہو تو اس کے لئے قصر ہے یعنی وہ صرف دو رکعات پڑھتا ہے ظاہر ہے حالت سفر میں اس نماز کی صفت الگ ہوتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ کوئی الگ نماز ہے بلکہ یہ وہی ظہر کی نماز ہے جو حضر میں چار رکعات پڑھی جاتی ہے لیکن سفر میں اس کی کیفیت بدل گئی ہے۔

تقریباً یہی مثال رات کی نماز کی ہے عام دنوں میں یہ فرداً فرداً پڑھی جاتی ہے لیکن رمضان میں یہ جماعت کے ساتھ ادا کی جاتی ہے لیکن حالات کے لحاظ سے صفت کی یہ تبدیلی اس بات کی دلیل نہیں کہ یہ الگ الگ نمازیں ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر فرض کرلیں کہ الگ الگ نمازیں ہیں تو ایسی صورت میں مذکورہ حدیث کی رو سے دونوں نمازوں کی تعداد یکساں ماننا لازمی ہوگا کیونکہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے دونوں کی تعداد یکساں بتلائی ہے، چنانچہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا سے جو سوال ہوا تھا وہ رمضان کی خاص نماز یعنی تراویح کے سلسلے میں ہوا تھا لیکن اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے تراویح اور تہجد دونوں کی رکعتوں کی تعداد یکساں بتلاتے ہوئے جواب دیا۔

اگر یہ مان لیا جائے کہ اس حدیث میں تراویح کی تعداد کا ذکر نہیں تو یہ لازم آئے گا کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے سائل کے اصل سوال کا جواب ہی نہیں دیا کیونکہ اصل سوال تو تراویح ہی کے بارے میں ہوا تھا، لہٰذا یہ ماننا ضروری ہے کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے اصل سوال کا جواب دینے کے ساتھ ساتھ ایک زائد بات بھی بتلادی یعنی تراویح کی رکعات بتلانے کے ساتھ ساتھ تہجد کی رکعات بھی بتلادی۔

مولانا طاہر گیاوی صاحب نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ سوال تہجد کے بارے میں ہی تھا، اور دلیل یہی دی ہے کہ جواب میں اماں

عائشہ رضی اللہ عنہا نے رمضان اور غیر رمضان دونوں کی بات کہی ہے فرماتے ہیں:

''تہجد کی نماز جو رمضان اور غیر رمضان دونوں زمانوں میں عام ہے جواب میں اس عموم کا صراحۃً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہانے ذکر بھی فرمایا ہے۔۔۔۔الخ'' (احسن التنقیح :ص:۲۴۸)

عرض ہے کہ گیاوی صاحب سوال کو بھول گئے کہ اس میں رمضان وغیر رمضان کی صراحت نہیں بلکہ صرف رمضان ہی کی صراحت ہے۔ جو صاف دلیل ہے کہ سوال خاص رمضان کی نماز یعنی تراویح کے بارے میں ہوا تھا لیکن چونکہ یہ نماز اور دیگر زمانوں میں تہجد کی نماز ایک ہی ہے اس لئے جواب میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے دونوں کی تعداد یکساں بتلائی ہے۔

بالفرض مان بھی لیں کہ سوال صرف تہجد کے بارے میں تھا تو بھی اماں عائشہ رضی اللہ عنہ نے جواب میں جو تفصیل کا اسلوب اپنایا ہے اس کا لازمی تقاضا تھا کہ آپ تراویح کی بابت بھی وضاحت کردیتیں ، لیکن تفصیلی جواب دینے کے باوجود بھی تراویح سے متعلق الگ سے ایک حرف بھی نہ کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا رمضان میں تہجد اور تراویح کو ایک ہی مانتی ہیں۔

تہجد اور تراویح کے ایک ہونے سے متعلق دس دلائل:

پہلی دلیل:

صحیح بخاری کی پیش کردہ حدیث میں سائل نے رمضان کی نماز یعنی تراویح کے بارے میں سوال کیا تھا لیکن اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے تراویح اور تہجد دونوں کو ایک ہی نماز مان کر دونوں کے بارے میں ایک ہی جواب دیا جو اس بات کا ثبوت ہے کہ تہجد اور تراویح ایک ہی نماز ہے۔ اس پر طاہر گیاوی صاحب کے اعتراض کا جواب اوپر دیا جا چکا ہے۔

دوسری دلیل:

اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے تراویح اور تہجد الگ الگ پڑھنا ثابت نہیں ہے یہی اس بات کی دلیل ہے کہ تراویح اور تہجد ایک ہی نماز ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ تراویح اور تہجد کے ایک ہی نماز ہونے کی دلیل دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''وإنَّما يثبتُ تغايُرُ النَّوْعَيْن إذا ثَبَت عن النبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم أنه صلى التهجُدَ مع إقامَتِهِ بالتراويحِ''۔

''دونوں نمازوں کا الگ الگ نماز ہونا اس وقت ثابت ہوگا جب اس بات کا ثبوت مل جائے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تراویح پڑھنے کے ساتھ ساتھ تہجد بھی پڑھی ہے''۔ (فیض الباری شرح صحیح البخاری: ۴/۲۳)

علامہ کشمیری نے جو بات کہی ہے وہی بات اہل حدیث حضرات بھی کہتے ہیں، اس پر طاہر گیاوی صاحب نے ایک دلچسپ اعتراض کیا ہے، فرماتے ہیں:

''مذکورہ استدلال پڑھنے کے بعد بے ساختہ جی چاہتا ہے کہ اسی انداز میں ان سے بھی ایک بات دریافت کرنی چاہئے ، کسی حدیث سے یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ ان تین راتوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تراویح کے علاوہ نماز عشاء بھی ادا فرمایا تھا۔۔۔الخ (احسن التنقیح :ص:۲۶۰)

گیاوی صاحب سے گزارش ہے کہ اہل حدیث حضرات کے سامنے اس بیساختگی کے اظہار کے بجائے علامہ کشمیری کے تلامذہ پر ماتم کیجئے کہ یہ بدنصیب فہم وفراست میں کس درجہ مفلس تھے، کہ اپنے استاذ کی اس بے تکی بات پر معترض ہونے کے بجائے اسے علمی خزانہ سمجھ کر حوالہ تحریر کردیا۔

بہر حال جوابا گزارش ہے کہ

اولاً:

اس طرح کی بے ساختگی کے اظہار سے قبل کتب احادیث کی ورق گردانی بھی کر لیجئے، کیونکہ ایک نہیں بلکہ کئی احادیث میں صراحت ہے کہ آپ ﷺ نے عشاء کی نماز پڑھنے کے بعد تراویح کی مذکورہ نماز پڑھی تھی، مسند احمد کی روایت میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کا بیان ہے:

"فخرج إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أن صلى العشاء الآخرة، قالت: فاجتمع إليه من في المسجد، فصلى بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلا طويلا"۔

"تو بعد اس کے کہ اللہ کے نبی ﷺ عشاء کی نماز پڑھ چکے تھے، مسجد کی طرف نکلے، تو جو لوگ مسجد میں تھے سب آپ ﷺ کے ساتھ جمع ہو گئے پھر آپ ﷺ نے انہیں دیر رات تک نماز پڑھائی۔ (مسند أحمد ط الميمنية: ٦/٢٦٧، وإسناده صحيح)

ثانیاً:

بالفرض اگر حدیث میں اس کی صراحت نہ بھی ہوتی تو بھی گیاوی صاحب کی بے ساختگی بے معنی تھی، کیونکہ نماز عشاء کا محل الگ ہے، اور قیام اللیل کا محل الگ ہے، اگر نبی ﷺ نے کسی دن عشاء ہی کے محل میں عشاء جیسی کوئی نماز پڑھی ہوتی تو اس سوال کی گنجائش تھی کہ اس موقع سے نبی ﷺ نے عشاء کی نماز پڑھی یا نہیں پڑھی؟

لیکن آپ ﷺ نے صحابہ کے ساتھ تین رات باجماعت جو خاص نماز پڑھی وہ قیام اللیل کے محل میں پڑھی ہے، اور قیام اللیل جیسی نماز پڑھی ہے، فرق صرف بعض کیفیت میں ہے اس لئے یہاں یہ سوال بالکل بجا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے الگ سے کوئی اور قیام کیا یا نہیں؟

بلکہ آگے تیسری دلیل کے تحت جو روایت آرہی ہے اس میں تو یہاں تک بیان ہے کہ آخری رات نبی ﷺ نے اتنی دیر تک نماز پڑھائی ہے کہ صحابہ کو ڈر ہوا کہ کہیں انہیں سحری کرنے کا وقت بھی نہ ملے، اب گیاوی صاحب بتلائیں کہ اگر اس رات بھی آپ ﷺ نے الگ سے کوئی نماز پڑھی تھی تو اس کے لئے وقت ہی کہاں تھا؟

طاہر گیاوی صاحب فرماتے ہیں جب آپ ﷺ کا ہمیشہ سے معمول تھا کہ تہجد پڑھتے تھے تو اس رات بھی اس معمول پر عمل کیا ہوگا۔ عرض ہے کہ آپ ﷺ نے صحابہ کے ساتھ جو نماز پڑھی یہی تو وہ عمل تھا، اس کے علاوہ کوئی الگ سے نماز پڑھی اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

طاہر گیاوی صاحب نے غیر متعلق مثالیں دے کر سادہ لوح قارئین کو بہکانے کی کوشش کی ہے ہم بھی ایک مثال عرض کرتے ہیں، فرض کریں کسی شخص کا دائمی معمول ہے کہ وہ شام کا کھانا اپنے گھر میں اپنے اہل خانہ کے ساتھ تناول کرتا ہے، لیکن کسی شام کسی نے اس کی دعوت لے لی، اور اس دن اس نے دعوت میں جا کر دوسرے لوگوں کے ہمراہ کھانا تناول فرمالیا، تو کیا اس شخص کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ اس نے اپنے گھر پر بھی آکر اپنے سابقہ معمول کے مطابق کھانا کھایا ہوگا؟

تیسری دلیل:

"عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: صُمْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ فَلَمْ يُصَلِّ بِنَا، حَتَّى بَقِيَ سَبْعٌ مِنَ الشَّهْرِ، فَقَامَ بِنَا حَتَّى ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ، ثُمَّ لَمْ يَقُمْ بِنَا فِي السَّادِسَةِ، وَقَامَ بِنَا فِي الْخَامِسَةِ، حَتَّى ذَهَبَ شَطْرُ اللَّيْلِ، فَقُلْنَا لَهُ: يَا رَسُولَ اللهِ، لَوْ نَفَّلْتَنَا بَقِيَّةَ لَيْلَتِنَا هٰذِهِ؟ فَقَالَ: إِنَّهُ مَنْ قَامَ مَعَ الإِمَامِ حَتَّى يَنْصَرِفَ كُتِبَ لَهُ قِيَامُ لَيْلَةٍ، ثُمَّ لَمْ يُصَلِّ بِنَا حَتَّى بَقِيَ ثَلَاثٌ مِنَ الشَّهْرِ، وَصَلَّى بِنَا فِي الثَّالِثَةِ، وَدَعَا أَهْلَهُ وَنِسَاءَهُ، فَقَامَ بِنَا

حَتّٰی تَخَوَّفْنَا الفَلَاحَ، قُلْتُ لَهُ: وَمَا الفَلَاحُ، قَالَ: السُّحُورُ: هٰذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ"۔

"ابوذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ روزے رکھے آپ نے تیئسویں رات تک ہمارے ساتھ رات کی نماز نہیں پڑھی (یعنی تراویح) پھر تیئسویں رات کو ہمیں لے کر کھڑے ہوئے یہاں تک کہ تہائی رات گزر گئی پھر چوبیسویں رات کو نماز نہ پڑھائی لیکن پچیسویں رات کو آدھی رات تک نماز (تراویح) پڑھائی ہم نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ ہماری آرزو تھی کہ آپ بقیہ رات بھی ہمارے ساتھ نوافل پڑھتے آپ نے فرمایا جو شخص امام کے ساتھ اس کے فارغ ہونے تک نماز میں شریک رہا اس کے لئے پوری رات کا قیام لکھ دیا گیا پھر نبی ﷺ نے ستائیسویں رات تک نماز نہ پڑھائی۔ ستائیسویں رات کو پھر کھڑے ہوئے اور ہمارے ساتھ اپنے گھر والوں اور عورتوں کو بھی بلایا یہاں تک کہ ہمیں اندیشہ ہوا کہ فلاح کا وقت نہ نکل جائے راوی کہتے ہیں میں نے ابوذر سے پوچھا فلاح کیا ہے تو انہوں نے فرمایا سحری امام ابوعیسیٰ ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے"۔ (سنن الترمذی: ۳/ ۱۶۰، رقم: ۸۰۶، وإسناده صحيح)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اللہ کے نبی ﷺ نے تیسرے دن تراویح کو اتنی دیر تک پڑھا تھا کہ صحابہ کو ڈر تھا کہ کہیں سحری کا موقع ملے ہی نہ۔ ظاہر ہے کہ جب سحری کا وقت نہ ملنے کا خوف تھا تو تہجد کا وقت ملنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

اگر تراویح اور تہجد دونوں الگ الگ نماز ہوتی تو اللہ کے نبی ﷺ تراویح کو اتنا لمبا نہ کرتے کہ سحری کا وقت بھی مشکل سے ملے۔

نیز صحابہ کرام یہ نہ کہتے کہ ہمیں یہ ڈر رہا کہ کہیں سحری کا وقت نہ ملے بلکہ یوں کہتے کہ ہمیں یہ ڈر رہا کہ کہیں تہجد ہی کا وقت نہ ملے۔

مزید یہ کہ یہ حدیث اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ اس رات تراویح کے بعد تہجد کے لئے کوئی موقع تھا ہی نہیں، اور آپ ﷺ نے اس رات تہجد نہیں پڑھی۔ اگر تراویح اور تہجد دونوں الگ الگ نمازیں ہوتیں تو آپ ﷺ اس رات بھی تہجد خود پڑھتے اور صحابہ کو بھی اس کا موقع دیتے۔

چوتھی دلیل:

"عَنْ قَيْسِ بْنِ طَلْقِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا وِتْرَانِ فِي لَيْلَةٍ"۔

"قیس بن طلق بن علی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: ایک رات میں دو وتر نہیں ہے"۔ (سنن الترمذی ت شاکر: ۲/ ۳۳۳، رقم: ۴۷۰، وإسناده صحيح)

یہ حدیث بھی اس بات کی دلیل ہے کہ تراویح اور تہجد ایک ہی نماز ہے کیونکہ آپ ﷺ نے تراویح کے ساتھ وتر بھی پڑھی تھی جیسا کہ آگے حدیث آ رہی ہے۔ اور وتر کی نماز تہجد کے ساتھ ہی پڑھی جاتی ہے۔

اگر تراویح اور تہجد الگ الگ مانیں تو یہ لازم آئے گا کہ اللہ کے نبی ﷺ نے دو بار وتر پڑھی ہے اور یہ ناممکن ہے کیونکہ مذکورہ حدیث میں خود اللہ کے نبی ﷺ کا فرمان ہے کہ ایک رات میں دو وتر نہیں ہے۔

پانچویں دلیل:

جابر رضی اللہ عنہ کی صحیح اور صریح حدیث آگے آ رہی ہے جس میں ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے تراویح آٹھ رکعات اور وتر ہی پڑھی ہیں، اور رکعات کی یہی تعداد اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے مذکورہ حدیث میں بھی بیان کی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ تراویح اور تہجد ایک ہی نماز ہے۔

چھٹی دلیل:

اللہ کے نبی ﷺ نے صحابہ کرام کو جب تراویح کی نماز جماعت سے پڑھائی تھی تو تین دن پڑھانے کے بعد آپ نے جماعت سے تراویح پڑھانا چھوڑ دیا تھا اور ابن حبان کی روایت کے مطابق اس کی وجہ بتاتے ہوئے فرمایا:

"کرهت أن یکتب علیکم الوتر"۔

"میں نے اس بات کو ناپسند کیا کہ تم پر وتر فرض کردی جائے"۔(صحیح ابن خزیمۃ: ۱۳۸/۲)

اس حدیث میں اللہ کے نبی ﷺ نے تراویح کی نماز ہی کو وتر کہا ہے اور وتر یہ تہجد کی نماز ہی کیساتھ ہے، یہ اس بات کی زبردست دلیل ہے کہ تراویح اور تہجد ایک ہی نماز ہے۔

ساتویں دلیل:

خلیفہ دوم عمر فاروق رضی اللہ عنہ تراویح اور تہجد کو ایک ہی نماز سمجھتے تھے اسی وجہ سے وہ جماعت کے ساتھ تراویح نہیں پڑھتے تھے کیونکہ عام طور سے لوگ اسے رات کے ابتدائی حصہ میں پڑھتے تھے اور عمر فاروق رضی اللہ عنہ رات کے اخیر حصہ میں پڑھنا اسے بہتر سمجھتے تھے اس لئے آپ جماعت سے تراویح نہ پڑھ کر بعد میں رات کے اخیر حصہ میں تنہا پڑھتے تھے۔

اور اس پر تنبیہ کرتے ہوئے فرماتے تھے:

"والتی ینامون عنها أفضل من التی یقومون یرید آخر اللیل وکان الناس یقومون أوله"۔

"اور (رات کا) وہ حصہ جس میں یہ لوگ سو جاتے ہیں اس حصہ سے بہتر اور افضل ہے جس میں یہ نماز پڑھتے ہیں۔ آپ کی مراد رات کے آخری حصہ (کی فضیلت) سے تھی کیونکہ لوگ یہ نماز رات کے شروع ہی میں پڑھ لیتے تھے۔(صحیح البخاری: ۴۵/۳، رقم: ۲۰۱۰)

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ تراویح اور تہجد کو ایک ہی نماز سمجھتے تھے، اگر عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی نظر میں تراویح اور تہجد دو الگ الگ نمازیں ہوتیں تو آپ تراویح بھی مسجد میں لوگوں کے ساتھ پڑھتے اور رات کے آخری حصہ میں تہجد بھی پڑھتے۔ نیز آپ تراویح کی نماز کو رات کے آخری حصہ میں پڑھنے کو افضل نہ بتلاتے۔ بلکہ اس فضیلت کو تہجد کی نماز ہی کے لئے خاص سمجھتے۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"**یؤیده فِعْل عمرَ رضی الله تعالٰی عنه، فإنَّه کان یصلّی التراویحَ فی بیته فی آخِرِ اللیل، مع أنه کان أَمَرَهم أن یؤَدُّوها بالجماعةِ فی المسجد، ومع ذالک لم یکن یدخُل فیها. وذالک لأنه کان یَعْلم أَنَّ عملَ النبیِّ ﷺ کان بأدائها فی آخِرِ اللیل، ثُمَّ نَبَّهَهُم علیه قال: إنَّ الصلاةَ التی تقومون بها فی أول اللیل مفضولةٌ عمّا لو کُنتم تقیمونَها فی آخِرِ اللّیل. فجعلَ الصلاةَ واحدةً**"۔

"اور تراویح اور تہجد کے ایک ہونے کی تائید عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے فعل سے بھی ہوتی ہے کیونکہ آپ رضی اللہ عنہ اپنے گھر میں رات کے اخیر میں تراویح پڑھتے تھے، جبکہ آپ نے لوگوں کو مسجد میں جماعت سے پڑھنے کا حکم دیا تھا اس کے باوجود بھی آپ ان کے ساتھ شامل نہ ہوتے تھے، اور ایسا اس وجہ سے کیونکہ آپ کو معلوم تھا کہ اللہ کے نبی ﷺ اس نماز کو رات کے آخری حصہ میں پڑھتے تھے۔ پھر آپ نے لوگوں کو اس پر تنبیہ کرتے ہوئے کہا: جس نماز (تراویح) کو تم لوگ رات کے ابتدائی حصہ میں پڑھتے ہو وہ فضیلت میں کمتر ہے بنسبت اس کے کہ اگر تم اسے رات کے آخری حصہ میں پڑھو۔ چنانچہ یہاں پر عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے تراویح اور تہجد کو ایک ہی نماز قرار دیا"۔(فیض الباری شرح صحیح البخاری

:۲۴/۴)

آٹھویں دلیل:

محدثین نے اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث کو رمضان کے قیام یعنی تراویح اور تہجد دونوں طرح کے عناوین اور ابواب کے تحت ذکر کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ محدثین کی نظر میں تراویح اور تہجد ایک ہی ہے اور اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ حدیث میں تراویح اور تہجد ہی کی رکعات کا ذکر ہے۔

چنانچہ:

امام بخاری رحمہ اللہ نے صحیح بخاری میں ''کتاب صلاۃ التراویح'' میں اس حدیث کو درج کیا ہے اور اس پر ''**فضل من قام رمضان**'' یعنی تراویح پڑھنے کی فضیلت کا باب قائم کیا ہے۔دیکھئے:(صحیح بخاری :کتاب صلاۃ التراویح :باب فضل من قام رمضان، حدیث نمبر:۲۰۱۳)

امام شمس الدین الکرمانی (المتوفی :۷۸۶) صحیح بخاری کی شرح میں اس باب کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''**(باب فضل من قام رمضان) اتفقوا علی أن المراد بقیامه صلاۃ التراویح**''۔

''(قیام رمضان کی فضیلت کا بیان) اہل علم کا اتفاق ہے کہ قیام رمضان سے مراد تراویح ہے''۔(الکواکب الدراری فی شرح صحیح البخاری:۱۵۲/۹)

امام بیہقی رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کو ''**باب ما روی فی عدد رکعات القیام فی شهر رمضان**''۔یعنی رمضان میں تراویح کی رکعات کی تعداد کے بیان میں ذکر کیا ہے۔

دیکھئے: (کتاب الصلاۃ:جماع أبواب صلاۃ التطوع، وقیام شهر رمضان :باب ما روی فی عدد رکعات القیام فی شهر رمضان ،حدیث نمبر:۴۲۸۵)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے شاگرد محمد بن الحسن رحمہ اللہ نے مؤطا محمد میں ''**باب: قیام شهر رمضان وما فیه من الفضل**'' یعنی رمضان میں تراویح پڑھنے اور اس کی فضیلت کے بیان کے تحت ذکر کیا ہے۔دیکھئے:(موطأ محمد بن الحسن الشیبانی: ابواب الصلاۃ:باب قیام شهر رمضان وما فیه من الفضل، حدیث نمبر:۲۳۹)

حنفیوں کے عبدالحئی لکھنوی نے مؤطا محمد کے اس باب کی تشریح کرتے ہوئے لکھا:

''**قوله:(قیام) شهر رمضان ویسمی التراویح**''۔

''یعنی ماہ رمضان کے قیام کا نام تراویح ہے''۔(التعلیق المُمَجّد للکنوی: ۳۵۱/۱)

احناف کہتے کہ بعض محدثین نے اس حدیث کو کتاب التہجد میں ذکر کیا ہے۔

عرض ہے کہ اس میں پریشان ہونی کی بات کیا ہے جب تراویح اور تہجد دونوں ایک ہی نماز ہیں تو اس حدیث کا ذکر تراویح کے بیان میں بھی ہوگا اور تہجد کے بیان میں بھی ہوگا۔

چنانچہ محدثین نے اگر تہجد کے بیان میں اسے ذکر کیا ہے تو تراویح کے بیان میں بھی اسے ذکر کیا ہے جیسا کہ اوپر حوالے دئے گئے۔

مولانا طاہر گیاوی صاحب فرماتے ہیں:

''اگر حدیث عائشہ کا تذکرہ قیام رمضان کے تحت کیا گیا ہے تو اس سے یہ استدلال کرنا درست نہیں ہے کہ مصنف کے خیال میں لازماً اس روایت کا تراویح ہی سے تعلق ہے اس لئے کہ تہجد کی نماز بھی رمضان میں پڑھی جاتی ہے اور اس بنیاد پر قیام رمضان کے تحت اس کا ذکر بھی غیر مناسب نہیں ہے''۔ (احسن التنقیح :ص:۲۵۰)

عرض ہے کہ جن محدثین نے قیام رمضان کے تحت اس حدیث کا ذکر کیا ہے ان محدثین نے قیام رمضان سے تہجد نہیں بلکہ تراویح ہی مراد لیا ہے، بلکہ امام بخاری رحمہ اللہ نے تو صراحۃً تراویح ہی کا لفظ استعمال کیا ہے۔

امام بیہقی نے قیام رمضان کا جو باب قائم کیا ہے اس کے تحت بیس رکعات والی ضعیف روایات بھی درج کی ہیں جو اس بات کی بین دلیل ہے کہ انہوں نے قیام رمضان سے تراویح ہی مراد لیا ہے۔

اور امام محمد نے قیام رمضان کے تحت وہ حدیث بھی ذکر کی ہے جس میں آپ ﷺ نے باجماعت تراویح پڑھائی تھی، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ انہوں نے قیام رمضان بول کر تہجد نہیں بلکہ تراویح ہی کو مراد لیا ہے بلکہ حنفی عالم علامہ لکھنوی رحمہ اللہ نے اس کی تشریح تراویح سے کی ہے کما مضیٰ، اس لئے طاہر گیاوی صاحب کی تاویل کسی کام کی نہیں ہے۔

نویں دلیل:

اللہ کے نبی ﷺ کے حوالہ سے ایک موضوع اور من گھڑت روایت نقل کی جاتی ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے بیس رکعات تراویح پڑھی۔

اس حدیث کو مردود ثابت کرتے ہوئے بہت سارے محدثین واہل علم نے اسے اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث کے خلاف قرار دیا ہے۔مثلاً:

امام بوصیری رحمہ اللہ (المتوفی:۸۴۰)(إتحاف الخيرة المهرة للبوصيري: ۳۸۴/۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (المتوفی:۸۵۲) (فتح الباری لابن حجر:۲۵۴/۴)

امام زیلعی الحنفی رحمہ اللہ (المتوفی:۷۶۲) (نصب الراية للزيلعي: ۱۵۳/۲)

امام سیوطی رحمہ اللہ (المتوفی:۹۱۱)(الحاوی للفتاوی: ۱/ ۴۱۴)

علامہ عینی الحنفی رحمہ اللہ (المتوفی:۸۵۵)(عمدة القاری: ۱۸۲/۱۱)

امام ابن الہمام الحنفی (المتوفی:۸۶۱)(فتح القدير للكمال ابن الهمام: ۴۶۷/۱)

ابوالطیب محمد بن عبدالقادر سندی حنفی (شرح الترمذی : ۱/ ۴۲۳)

محدثین واہل علم کی جانب سے بیس رکعات تراویح والی روایت کے خلاف اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث کا پیش کیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حدیث تراویح سے متعلق ہے اور تراویح اور تہجد دونوں ایک ہی نماز ہے۔

دسویں دلیل:

جو تراویح پڑھ لے اہل علم نے اسے تہجد پڑھنے سے منع کیا ہے۔چنانچہ:

علامہ انور شاہ کشمیری حنفی لکھتے ہیں:

”ثُمَ إنَّ محمدَ بن نَصر وَضَعَ عدَّة تراجِمَ في قيام الليل، وكتب أنَّ بعض السَّلَف ذهبوا إلى مَنع التهجُّد لِمَن صلَّى التروايح“۔

”نیز محمد بن نصر نے قیام اللیل کے بارے میں کئی ابواب قائم کئے ہیں اور لکھا ہے کہ بعض سلف نے اس شخص کو تہجد پڑھنے سے منع کیا ہے جس نے تراویح پڑھ لی ہے“۔(فیض الباری شرح صحیح البخاری: ۲۴/۴)

یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ تراویح اور تہجد دونوں ایک ہی نماز ہے۔

ان دلائل سے روز روشن کی طرح عیاں ہوجاتا ہے کہ تراویح اور تہجد دونوں ایک ہی نماز ہے۔

اور تراویح اور تہجد کے الگ الگ ہونے کا نظریہ دراصل صحیح بخاری کی اس حدیث پر عمل کرنے سے بچنے کے لئے پیش کیا گیا ہے۔

کیا تراویح وتہجد الگ الگ نماز ہے؟

تہجداورتراویح کی نماز میں فرق کے حنفی دلائل اوران کاجائزہ

کفایت اللہ سنابلی

تہجد اور تراویح کی نماز کو الگ الگ ثابت کرنے کے لئے سب سے زیادہ زور طاہر گیاوی صاحب نے لگایا ہے اور بزعم خویش کل پانچ دلائل اس حق میں دیۓ ہیں ذیل میں ان کے تمام دلائل کا جائزہ پیش کرتے ہیں۔

پہلی دلیل: تہجد کی قضاء اور تراویح کی عدم قضاء

مولانا طاہر گیاوی صاحب فرماتے ہیں:

''تراویح اور تہجد دونوں کے علیحدہ علیحدہ دو نماز ہونے کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ دونوں نمازوں کے احکام بھی جدا ہیں مثلاً تراویح کی نماز اگر کوئی شخص وقت پر ادا نہ کرسکا تو دن کے وقت اس کی قضاء نہیں کرسکتا، اس لئے کہ اس کی قضاء ثابت نہیں ہے، جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے''۔(احسن التنقیح:ص:۲۳۵)

اس کے بعد طاہر گیاوی صاحب نے اپنی فقہ حنفی کی کتاب رد مختار کی عبارت پیش کی اور خواہ مخواہ ایک حنفی موقف کو اہل حدیثوں پر بھی مسلط کردیا کہ اہل حدیث کا بھی یہی ماننا ہے کہ تراویح کی قضاء نہیں کی جاسکتی۔

حالانکہ اہل حدیث کیا خود احناف میں بھی بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ کسی کی تراویح چھوٹ گئی تو وہ بعد میں تنہا اس کی قضاء کرسکتا ہے چنانچہ موصوف نے جہاں سے نقل کیا ہے وہیں پر ہے کہ:

''قیل یقضیھا وحدہ مالم یدخل وقت تراویح أخری، وقیل مالم یمض الشھر''۔

''یہ بھی کہا گیا ہے کہ تنہا قضاء کرسکتا ہے جب تک کہ دوسری تراویح کا وقت نہ آجائے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ جب تک کہ ماہ رمضان ختم نہ ہوجائے''۔(رد المحتار علی الدر المختار:ص:۲/ ۴۵،وانظر الموسوعۃ الفقھیۃ الکویتیۃ:۲۷/ ۱۴۹)

یعنی خود احناف ہی اس بات پر متفق نہیں ہیں اور مولانا گیاوی صاحب بلاتأمل اسے اہل حدیث کی طرف منسوب کررہے ہیں، بہرحال موصوف نے مذکورہ بات کہنے کے بعد تہجد کے قضاء کی دلیل میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث پیش کی ہے۔جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی رات کی نماز چھوٹ جاتی تو آپ ﷺ دن میں بارہ رکعات پڑھتے تھے۔

طاہر گیاوی صاحب کے اس مفروضے کا جواب اس قدر آسان ہے کہ خود طاہر گیاوی صاحب کو بھی اس کا احساس ہے اس لئے موصوف اہل حدیث کی طرف سے خود ہی جواب دیتے ہوۓ فرماتے ہیں:

''اگر اسی روایت کو دلیل بنا کر کوئی غیر مقلد صاحب یہ شگوفہ چھوڑیں کہ جب ہمارے نزدیک تہجد اور تراویح دونوں ایک ہی نماز ہے تو تہجد کی قضاء کے ثابت ہوجانے کے بعد تراویح کی قضاء کا جواز بھی از خود ثابت ہوگیا تو عرض یہ ہے کہ اس روایت سے جس تہجد یا تراویح کی قضاء ثابت ہوگی وہ بارہ رکعت ہے اور آپ

کے نزدیک آٹھ رکعت سے زیادہ تراویح یا تہجد آں حضرت ﷺ سے ثابت ہی نہیں ہے''۔(ایضا)

عرض ہے کہ:

''طاہر گیاوی صاحب نے جواب تو ہماری طرف سے خود ہی دے دیا اس لئے جواب کی ضرورت تو ہے نہیں البتہ موصوف نے جو جواب الجواب پیش کیا ہے اس کا جائزہ بھی ہم پیش کردیتے ہیں ، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قضاء اصل گیارہ رکعات ہی کی ہوتی تھی لیکن چونکہ یہ قضاء دن میں ہوتی تھی اور دن میں وتر نہیں ہے اس لئے نبی اکرم ﷺ اس گیارہ رکعات میں ایک رکعت مزید شامل کرکے اسے جفت بنا لیتے تھے ۔تو یہ ایک رکعت دن کی وجہ سے اضافی ہوتی تھی اس کا رات والی نماز سے کوئی تعلق نہیں ہے ۔

اب جب یہ ثابت ہوگیا کہ قضاء والی نماز کی بھی اصلاً تعداد وہی ہے جو تراویح کی نماز کی ہے تو یہ دلیل طاہر گیاوی صاحب ہی پر الٹ کر اس بات کی دلیل بن گئی کہ یہ دونوں ایک ہی نماز ہیں ۔

طاہر گیاوی صاحب نے اپنی اس دلیل کو سب سے مضبوط دلیل کہا تھا حالانکہ اندر سے اس کی کمزوری پر انہیں اس قدر یقین تھا کہ خود ہی اہل حدیث کی طرف سے اس کا جواب بھی دے ڈالا ، بہرحال موصوف کے دعوے کے مطابق یہ (سب سے بڑی دلیل) تھی جس کی حقیقت بیان کی جاچکی ہے۔

دوسری دلیل: بیان فرضیت کی تعبیر سے تفریق پر استدلال

طاہر گیاوی صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ تہجد کی نماز شروع میں فرض تھی بعد میں اس کی فرضیت منسوخ ہوگئی تھی ، لہٰذا رمضان والی جس نماز کے بارے میں اللہ کے نبی ﷺ نے فرض ہونے کا اندیشہ ظاہر کیا وہ کوئی الگ نماز ہونی چاہئے ورنہ نبی ﷺ یہ نہ فرماتے کہ کہیں یہ نماز تم پر فرض نہ ہوجائے بلکہ یہ فرماتے کہ کہیں یہ نماز دوبارہ تم پر فرض نہ ہوجائے۔

گیاوی صاحب کے الفاظ ہیں:

''آپ نے ارشاد فرمایا:''**خشیت ان تفرض علیکم صلاۃ اللیل**'' یعنی مجھے صلاۃ اللیل کے تم پر فرض ہوجانے کا ڈر تھا ،تو اگر یہ صلاۃ اللیل وہی نماز تہجد ہی تھی جس کی فرضیت ایک مرتبہ منسوخ ہوچکی تھی تو آپ کو یوں فرمانا چاہئے تھا:''**خشیت ان تعاد علیکم صلاۃ اللیل فریضۃ**'' مجھے ڈر تھا کہ تم پر صلاۃ اللیل دوبارہ فرض کردی جائے گی''۔(احسن التنقیح:ص:۲۵۶)

جواباً عرض ہے کہ:

اولاً:

محض اس تعبیر پر تفریق کی عمارت کھڑی کرنا انتہائی نامعقول بات ہے، کیونکہ اس تعبیر میں اصل مقصود کے بیان میں کوئی نقص واقع نہیں ہوتا، کیونکہ اصل مقصود اس نماز کی فرضیت کو بتلانا ہے نہ کہ اس نماز کی ابتداء سے لیکر اب تک کی روداد بتلانا مقصود ہے، لہٰذا فرضیت بتلانے کے لئے اس بات کی قطعی حاجت نہیں ہے کہ سابقہ فرضیت کا بھی حوالہ دیا جائے ،لہٰذا یہ تعبیر گیاوی صاحب کے تفریق کی دلیل ہرگز نہیں بن سکتی۔

البتہ اس نماز کی سابقہ فرضیت اس بات کی دلیل بن سکتی ہے کہ بعد میں جس نماز یعنی تراویح سے متعلق فرضیت کا اندیشہ نبی ﷺ کو لاحق ہوا، وہ وہی نماز تھی جو پہلے فرض ہوچکی تھی ۔اور یہ چیز منجملہ ان اسباب میں سے تھی جن کی بنا پر اللہ کے نبی ﷺ نے نماز تراویح کی فرضیت کا اندیشہ محسوس کیا۔یوں یہ دلیل بھی خود طاہر گیاوی صاحب پر الٹ گئی اور اسی نے ثبوت فراہم کردیا کہ یہ دونوں ایک ہی نماز تھی۔

ثانیاً:

جدلا اگر ہم مان بھی لیں کہ ایک ہی نماز کی دوبارہ فرضیت کا

اندیشہ ظاہر کرنے کے لئے لازم تھا،کہ محض فرضیت کی بات کہنے کے بجائے ،اعادہ فرضیت کی بات کہی جاتی،تو بھی اس مہمل گوئی کے لئے ضروری ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز تراویح کی جس نوعیت سے متعلق فرضیت کا اندیشہ ظاہر کیا تھا،پہلی فرضیت بھی عین اسی نوعیت کی رہی ہو جبکہ روایات کے سیاق میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

یادرہے کہ صلاۃ اللیل کی پہلی فرضیت میں نہ تو ایک جماعت کے ساتھ یہ فرض تھی ،اورنہ ہی اس کے لئے مسجد میں حاضر ہونا فرض تھا، بلکہ محض اس کی ادائیگی فرض تھی ،خواہ وہ کہیں بھی ادا کی جائے۔لیکن تراویح کے بارے میں جس فرضیت کا اندیشہ تھاوہ یہ کہ کہیں اس نماز کی ادائیگی مسجد میں ایک ہی جماعت کے ساتھ فرض نہ کردی جائے۔

اسی لئے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو چیز ترک کی تھی،وہ مسجد میں اس نماز کی ایک ہی جماعت کے ساتھ ادائیگی تھی بس،لیکن فرداً ،یامتفرق جماعت کے ساتھ مسجد یا مسجد کے باہراس کی ادائیگی سے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت نہیں فرمائی بلکہ خود بھی یہ نماز سابقہ طرز پر پڑھتے رہے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو بھی ان کے سابقہ عمل پر باقی رکھا۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک خاص کیفیت (مسجد میں ایک ہی جماعت کے ساتھ ادائیگی) میں اس کی فرضیت کا اندیشہ تھا ، نہ کہ مطلقاً اس کی فرضیت کا اندیشہ تھا، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سرے سے یہ نماز ہی پڑھنا بند کردیتے ، یا صحابہ کو اس کی ادائیگی سے مطلقاً روک دیتے ،لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خاص کیفیت (مسجد میں ایک ہی جماعت کے ساتھ ادائیگی) کو ترک کیا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو اس سے باز رکھا۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خاص اسی کیفیت کے فرض ہونے کا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اندیشہ تھا،لہٰذا جب پہلی فرضیت الگ کیفیت کی تھی اور دوبارہ جس فرضیت کا اندیشہ تھا اس کی کیفیت الگ تھی،تو سابقہ فرضیت کے اعادہ کی تعبیر کو لازم قرار دینا انتہائی فضول ، لایعنی اور بے موقع ومحل بات ہے۔

واضح رہے کہ اس شبہ کے جوابات میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جس جواب کو سب سے قوی قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ:

"یحتمل أن یکون المخوف افتراض قیام اللیل بمعنی جعل التھجد فی المسجد جماعۃ شرطا فی صحۃ التنفل باللیل"۔

''اس بات کا احتمال ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قیام اللیل کی جس فرضیت کا اندیشہ محسوس کیا تھا،وہ اس معنی میں کہ قیام اللیل کی صحت کے لئے یہ شرط نہ لگادی جائے کہ،اسے مسجد میں ہی جماعت کے ساتھ ادا کرنا ہوگا۔'' (فتح الباری لابن حجر، ط السلفیۃ: ۱۴/۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی اس عبارت میں بھی یہ بیان ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مطلق فرضیت کا اندیشہ نہیں تھا بلکہ ایک خاص کیفیت میں اس نماز کے فرض ہونے کا اندیشہ تھا۔

بلکہ خود طاہر گیاوی صاحب نے اپنی اسی کتاب میں آگے چل کر لکھا ہے:

''دوسری تمام روایتوں میں وتر کی فرضیت کے خوف کے بجائے **نماز تراویح باجماعت کی فرضیت کے خوف کا ذکر موجود ہے**''۔(احسن التنقیح:ص:۲۱۵)

ملاحظہ فرمائیں کہ گیاوی صاحب نے خود اعلان کردیا کہ''نماز تراویح باجماعت کی فرضیت کے خوف کا ذکر موجود ہے''، لہٰذا جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم الگ کیفیت میں اس کی فرضیت کا خوف محسوس کررہے تھے تو اعادہ فرضیت کی تعبیر بے معنی ہے،اس تفصیل سے مولانا طاہر گیاوی صاحب کی دوسری دلیل بھی کسی کام کی نہیں رہ جاتی ہے۔

تیسری دلیل: ”قیام ھٰذا الشھر“ والی ضعیف روایت سے استدلال:

مولانا طاہر گیاوی صاحب تیسری دلیل کے عنوان سے فرماتے ہیں:

”تراویح اور تہجد میں مغایرت کی ایک تیسری دلیل یہ ہے کہ تہجد کی نماز تو آں حضرت ﷺ اور صحابہ کرام ہمیشہ ہی پڑھا کرتے تھے، پھر جن تین راتوں کی نماز کو آں حضرت ﷺ نے پڑھایا تھا اگر یہ وہی نماز تہجد ہوتی تو یہ نہ کوئی نئی نماز ہی تھی اور نہ کوئی نیا حادثہ ہی تھا کہ واقعہ کو صحابہ کرام اس طرح نقل فرماتے۔ (احسن التنقیح: ۲۵۷)

عرض ہے کہ یہ نماز تو یقیناً وہی تھی لیکن ان تین دنوں میں ان کی ادائیگی کی کیفیت الگ تھی، یہی کیفیت والی بات نئی تھی اور یہی نیا حادثہ تھا اس لئے صحابہ کرام نے اسے اس طرح نقل کیا۔

یاد رہے کہ اہل حدیث حضرات کا یہ قطعاً دعویٰ نہیں کہ تراویح اور تہجد کی کیفیت میں کوئی فرق نہیں ہے، اہل حدیث دونوں کی کیفیت میں فرق مانتے ہیں لیکن دونوں نمازوں کو اصلاً ایک ہی نماز تسلیم کرتے ہیں، مثلاً جس طرح اہل حدیث ظہر کی حضر والی نماز اور ظہر کی قصر والی نماز میں فرق مانتے ہیں لیکن دونوں کو ایک ہی مانتے ہیں، نیز جس طرح اہل حدیث حضرات انگریز انسان اور حبشی انسان میں فرق مانتے ہیں لیکن دونوں کو انسان ہی مانتے ہیں، فرق کی وجہ سے کسی کو جانور نہیں بولتے۔

گیاوی صاحب آگے اہل حدیث عالم کی کتاب سے ایک حدیث نقل کرتے ہوئے رقم فرماتے ہیں:

”**خشیت ان یفرض علیکم قیام ھذا الشھر**“ ”مجھے ڈر ہوا کہ اس مہینہ کا قیام تم پر فرض نہ کر دیا جائے“۔ (رکعات تراویح کی صحیح تعداد: ص: ۲۲)

اس طریق تعبیر سے یہ چیز اظہر من الشمس ہے کہ یہ نماز خاص اسی مہینہ کی نماز تھی جس کی فرضیت کا آپ کو اندیشہ تھا، اگر یہ نماز سال کے دوسرے مہینہ میں بھی پڑھی جانے والی نماز ہوتی تو اس کو اس مہینہ کی نماز کے نام سے یاد کرنے کی کوئی وجہ نہ تھی قیام ھذا الشھر تو وہی نماز ہوگی جس کو اس مہینے سے خصوصی تعلق ہو۔۔۔الخ (احسن التنقیح: ص: ۲۵۷)

عرض ہے کہ:

اولاً:

یہ روایت ضعیف ہے، اس کی پوری سند اس طرح ہے:

حدثنا یزید ، أخبرنا سفیان ، یعنی ابن حسین ، عن الزھری، عن عروۃ، عن عائشۃ۔ (مسند أحمد ط المیمنیة: ۶/ ۱۸۲)

اس سند میں سفیان بن حسین، یہ زہری سے روایت کر رہے ہیں اور سفیان بن حسین جب زہری سے روایت کرتے ہیں تو ان کی روایت ضعیف ہوتی ہے۔ جیسا کہ متعدد ائمہ فن نے صراحت کی ہے۔ مثلاً:

امام ابن حبان رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۵۴) نے کہا:

”**ثقة فی غیر حدیث الزھری**“۔

”یہ زہری کی حدیث کے علاوہ دیگر احادیث میں ثقہ ہے“۔ (**الثقات لابن حبان ط االعثمانیة: ۶/ ۴۰۴**)

امام ابن عدی رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۶۵) نے کہا:

”**وھو فی غیر الزھری صالح الحدیث کما قال ابن معین ومن الزھری یروی عنه أشیاء خالف فیھا الناس من باب المتون ومن الأسانید**“۔

”یہ زھری کے علاوہ دیگر رواۃ سے روایت کرنے میں صالح ہے جیسا کہ ابن معین نے کہا ہے، اور زہری سے ایسی روایات میں نقل کرتا ہے جس کی متون اور اسانید میں دیگر رواۃ کی مخالفت کرتا ہے“۔ (الکامل لابن عدی ت عادل وعلی: ۴/ ۴۷۷)

اس روایت کو بھی سفیان نے زہری ہی سے سنا ہے اور مذکورہ

الفاظ کے نقل میں اس نے دیگر رواۃ کی مخالفت کی ہے کیونکہ اس واقعہ کے کسی بھی راوی نے مذکورہ الفاظ نقل نہیں کئے ہیں، لہٰذا اس روایت کے ضعیف ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا۔

ثانیاً:

اگر اس روایت کو صحیح بھی مان لیں تو یہ روایت تراویح اور تہجد کے فرق ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اس کے برعکس تراویح اور تہجد کے ایک ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

کیونکہ اس حدیث میں ''**قیام هذا الشهر**'' یعنی اس ماہ کی نماز کہا گیا ہے اس کا مطلب ہے کہ یہ نماز ہر ماہ میں ہوتی ہے، جبھی تو رمضان میں اس کے لئے اس ماہ کی نماز کی تعبیر استعمال کی گئی ہے۔

جیسے کہا جائے کہ اس ماہ کا چاند تو اس کا صاف مطلب ہے کہ ہر ماہ میں چاند ہوتا ہے، ورنہ کسی ایک ماہ کے ساتھ اسے مقید کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

اس کے بعد طاہر گیاوی صاحب نے علامہ ثناء اللہ امرتسری رحمہ اللہ کی ایک تحریر پیش کرکے یہ دکھلانے کی کوشش کی ہے کہ وہ بھی تراویح اور تہجد کی نماز کو الگ الگ نماز سمجھتے تھے حالانکہ موصوف کی نقل کردہ پوری تحریر میں تراویح اور تہجد کی الگ الگ کیفیت بتلائی گئی ہے لیکن انہیں دو الگ نماز نہیں کہا گیا ہے۔ اور کیفیت کے الگ الگ ہونے سے نماز کا الگ الگ ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ علامہ انور شاہ کشمیری کی زبانی اس کی وضاحت ہو چکی ہے مزید وضاحت آرہی ہے۔

چوتھی دلیل: صحابہ وتابعین کی طرف غلط انتساب

مولانا طاہر گیاوی صاحب فرماتے ہیں:

''تہجد اور تراویح کے دو مستقل نماز ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ صحابہ کرام سے متعلق قرائن اور علماء کی تصریحات سے یہ بھی ثابت ہے کہ لوگ تراویح کے ساتھ تہجد بھی الگ سے پڑھا کرتے تھے''۔ (احسن التنقیح: ص ۲۶۴)

عرض ہے کہ تراویح کے ساتھ تہجد پڑھنا ایک واقعہ ہوگا اور واقعہ کا ثبوت قرائن یا علماء کی تصریحات سے نہیں بلکہ صحیح روایت سے ہوتا ہے، مولانا گیاوی صاحب کو چاہئے کہ اپنے اس دعویٰ پر کوئی صحیح روایت پیش کریں۔

آگے گیاوی صاحب نے تابعین کے حوالے سے دو روایات بھی پیش کی ہیں، انہیں بھی دیکھ لیتے ہیں:

امام ابن أبی شیبۃ رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۳۵) نے کہا:

۱۔''**حدثنا أبو الأحوص، عن مغيرة، عن إبراهيم، قال: كان المتهجدون يصلون في جانب المسجد والإمام يصلي بالناس في شهر رمضان**''۔ (مصنف ابن أبي شيبة، ت الشثری: ۱۶۴/۵)

۲۔''**حدثنا أبو خالد الأحمر، عن الأعمش، عن إبراهيم، قال: كان الإمام يصلي بالناس في المسجد والمتهجدون يصلون في نواحي المسجد لأنفسهم**''۔ (مصنف ابن أبي شيبة، ت الشثری: ۱۶۵/۵)

دیکھئے: (احسن التنقیح: ص: ۲۴۶)

مذکورہ دونوں روایات کا خلاصہ یہ ہے کہ ابراہیم نخعی نے بعض لوگوں کا عمل نقل کیا ہے کہ وہ بوقت جماعتِ تراویح، مسجد کے گوشے میں تہجد پڑھتے تھے۔

عرض ہے کہ اول تو اس میں یہ صراحت نہیں کہ یہ عمل صحابہ کا تھا دوسرے اس میں یہ صراحت ہے کہ یہ تہجد پڑھنے والے جماعت کے ساتھ تراویح نہیں پڑھتے تھے کیونکہ عین جماعت ہی کے وقت یہ تراویح پڑھ رہے ہوتے، خود طاہر گیاوی صاحب یہ اعتراف کرتے ہوئے بڑے دردناک لہجے میں فرماتے ہیں:

''ان روایتوں سے یہ ثابت تو نہ ہوسکا کہ ایک ہی شخص نے

تراویح اور تہجد دونوں پڑھی تھی مگر اتنا ضرور ثابت ہوا کہ تراویح اور تہجد دونوں کو الگ الگ دو نماز اس وقت بھی لوگ سمجھتے تھے"۔ (احسن التنقیح:ص:۲۶۵)

عرض ہے کہ الگ الگ نام ان نمازوں کی الگ الگ کیفیت کی بنا پر ہے نہ کہ ان دونوں کے مستقل الگ نماز ہونے کے سبب ۔یعنی نماز ایک ہی ہے اگر اسے جماعت کے ساتھ پڑھا جائے تو اس کا نام تراویح ہوگا اور فرداً پڑھا جائے تو اس کا نام تہجد ہوگا۔

اس طرح یہ آثار تو الٹا اس بات پر دلیل ہیں کہ یہ حضرات تراویح اور تہجد دونوں کو ایک ہی سمجھتے تھے اسی لئے تراویح پڑھنے والے تہجد نہیں پڑھتے تھے اور تہجد پڑھنے والے تراویح نہیں پڑھتے تھے۔

تابعین کے مذکورہ غیر متعلق آثار پیش کرنے کے بعد آگے گیاوی صاحب نے صحابی انس رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب ایک اثر امام مروزی کی کتاب سے بے سند نقل کیا ہے۔(احسن التنقیح: ص:۲۶۵)

عرض ہے کہ اس کی سند مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے، چنانچہ:

امام ابن أبي شيبة رحمہ اللہ (المتوفی:۲۳۵ھ) نے کہا:

"حدثنا عباد، عن سعيد، عن قتادة، عن أنس قال: لا بأس به إنما يرجعون إلى خير يرجونه ويبرؤون من شر يخافونه"۔

"انس رضی اللہ عنہ نے (تعقیب) کے بارے میں کہا اس میں حرج نہیں، لوگ خیر کی امید سے واپس آتے ہیں اور شر کے خوف سے اس سے بچتے ہیں"۔(مصنف ابن أبي شيبة، ت الشثری ۵/۱۶۶:)

اس کی سند میں قتادہ ہیں جو مشہور مدلس ہیں اور روایت عن سے لہٰذا یہ سند ضعیف ہے،مزید یہ کہ اس سے اصل تہجد نہیں بلکہ عام نفلی نماز مراد ہے جو خارج از بحث ہے۔

پانچویں دلیل: تراویح کے بعد نوافل پڑھنے سے استدلال:

پانچویں دلیل کے طور مولانا طاہر گیاوی صاحب نے جو کچھ رقم کیا ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ بعض اہل علم نے اس پر بحث کی ہے کہ تراویح کی ادائیگی کے بعد نفل پڑھ سکتے ہیں یا نہیں جس سے پتہ چلتا ہے قدیم دور سے ہی تراویح اور تہجد میں فرق کا نظریہ موجود ہے۔(ماحصل از احسن التنقیح:ص:۲۷۰)

جواباً عرض ہے کہ اس بحث میں بھی بعد میں ادا کی جانے والی نماز کا تعلق یا تو عام نوافل سے ہے جو خارج از بحث ہے یا اصل صلاۃ اللیل ہی سے ہے صرف کیفیت بدل جانے سے اسے الگ الگ نام سے موسوم کیا گیا ہے،مثلاً اسی ضمن میں موصوف نے فقہ حنبلی سے ایک اقتباس نقل کیا ہے کہ:

"ثم التراويح وهي عشرون ركعة يقوم بها في رمضان في جماعة ويوتر بعدها في الجماعة فان كان تهجد جعل الوتر بعده"۔

"تراویح بیس رکعت ہے جسے رمضان میں جماعت کے ساتھ پڑھے گا اور آخر میں وتر پڑھے گا،لیکن اگر تراویح کے بعد اسے تہجد پڑھنا ہو تو وہ وتر تہجد کے بعد پڑھے گا"۔(احسن التنقیح:ص:۲۷۰)

اس میں جس باجماعت نماز کو تراویح کہا گیا ہے،اور اس کے بعد جس نماز کو تہجد کہا گیا ہے، یہ دونوں ایک ہی نماز ہیں، بس جماعت کی کیفیت کے سبب اسے تراویح سے موسوم کیا اور جماعت کے بعد فرداً پڑھنے کے سبب اسے تہجد سے موسوم کیا۔

یعنی یہ کیفیت کا فرق ہے نماز کا فرق نہیں ہے، یاد رہے کہ امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک تراویح کی کوئی متعین عدد نہیں ہے بلکہ وہ جتنی بھی چاہے پڑھ سکتا ہے۔

یہ وہ پانچ بڑی بڑی دلیلیں تھیں جنھیں مولانا طاہر گیاوی صاحب نے بہت نمایاں کر کے پیش کیا تھا بلکہ باقاعدہ ہر دلیل کو ہیڈنگ لگا کر پیش کیا تھا، ان ساری دلیلوں کا مفصل جواب دیا

جاچکا ہے اس کے علاوہ جابجا موصوف نے کچھ امور کو بھی فرق کی دلیل بنایا ہے اسی طرح دیگر احناف بھی، اس ضمن میں کچھ اور باتیں پیش کرتے ہیں اب آگے ہم ان پر بھی بات کر لیتے ہیں۔

دونوں نمازوں کی کیفیت کے فرق سے استدلال:

احناف کی یہی سب سے مشہور دلیل ہے، کہ دونوں نمازوں کی کیفیت میں فرق ہے پھر ان فروق کو گناتے ہوئے ہر فرق کو یہ حضرات الگ الگ دلیل کے طور پر گناتے ہیں، اسی طرح مزعومہ دلائل کی اچھی خاصی قطار لگا دیتے ہیں۔

حالانکہ ان سارے دلائل کو ایک جملہ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ دونوں نمازوں کی کیفیت میں فرق ہے۔ اس لئے یہ بے شمار دلائل نہیں بلکہ ایک ہی دلیل ہے اور وہ ہے دونوں نمازوں کی کیفیت کا الگ الگ ہونا۔

جواباً عرض ہے کہ:

یہ بات محل نزاع ہی نہیں ہے کہ دونوں نمازوں کی کیفیت میں فرق ہے، اہل حدیث حضرات کو بھی یہ تسلیم ہے کہ دونوں نمازوں کی کیفیت میں فرق ہے، لیکن کیفیت کا فرق نماز کے فرق کی دلیل نہیں ہے۔ اس کی وضاحت ماقبل میں ہوچکی ہے اور تائید میں علامہ انور شاہ کشمیری حنفی کی عبارت بھی نقل کی جاچکی ہے۔

وتر سے قبل سونے سے متعلق سوال سے استدلال:

مولانا طاہر گیاوی صاحب کسی بزرگ کا اقتباس نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ابوسلمہ نے اسی سلسلہ استفسار میں ام المؤمنین سے یہ بھی پوچھا تھا کہ کیا آں حضرت ﷺ وتر سے پہلے سوجاتے تھے تو ام المؤمنین نے جواب دیا میں نے آں حضرت سے اس کے متعلق دریافت کیا تھا اور آپ نے فرمایا تھا کہ میری آنکھیں سوجاتی ہیں، لیکن دل بیدار رہتا ہے (یعنی سوجاتا ہوں بخاری ومسلم۔) اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ یہ سوال تہجد ہی کے متعلق تھا، کیونکہ حضرت رسالت مآب ﷺ اور آپ کے صحابہ کا تہجد کے بعد وتر سے پہلے تو محو خواب ہونا ثابت ہے، تراویح اور وتر کے درمیان سونا ثابت نہیں ہے''۔ (احسن التنقیح:ص:۲۴۹) نقلا عن التوضیح عن رکعات التراویح:ص:۳۲۰)

بریکٹ والے الفاظ ہماری طرف سے نہیں ہیں بلکہ اقتباس ہی کا حصہ ہیں، اور اس میں حوالہ بخاری ومسلم کا دیا گیا ہے لیکن افسوس ہے کہ بخاری ومسلم میں ہمیں اس سلسلے کی کوئی بھی حدیث نہیں مل سکی جس میں سائل ابوسلمہ نے وتر سے قبل سونے سے متعلق بھی سوال کیا ہو! نامعلوم گیاوی صاحب کے بزرگ مرحوم نے یہ بات کہاں سے اخذ کی ہے اور حوالہ بخاری ومسلم کا دے دیا ہے، اور پھر اسی پر استدلال کی عمارت کھڑی کردی۔

قارئین بخاری ومسلم سے یہ حدیث نکال کر دیکھیں گے تو معلوم ہوگا کہ سائل ابوسلمہ نے وتر سے متعلق ایسا کوئی سوال کیا ہی نہیں، بلکہ انہوں نے صرف صلاۃ رمضان کے بارے میں پوچھا تھا اور اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب میں رمضان کے ساتھ ساتھ غیر رمضان کی صلاۃ اللیل کی کیفیت بھی بتلادی اور آخر میں خود اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے وتر سے متعلق نبی ﷺ سے اپنے سوال وجواب کا حال بھی سنا دیا۔

اس وضاحت سے موصوف کے استدلال کی پوری عمارت خاک میں مل جاتی ہے، تاہم اگر یہ فرض بھی کرلیں، یا بخاری ومسلم کے علاوہ کسی اور روایت میں یہ مل بھی جائے، کہ سائل ابوسلمہ نے بعد میں وتر سے متعلق بھی یہ سوال کیا تھا، تو یہ دوسرا اور الگ سوال ہوگا، لہٰذا اس دوسرے سوال کے جواب سے پہلے سوال کی نوعیت طے کرنا بالکل لغو، لایعنی اور فضول بات ہوگی۔

دفاع سنت

کیا محمد بن یوسف نے اپنی بیان کردہ تعداد ''گیارہ رکعات'' سے رجوع کرلیا تھا؟

(محمد بن یوسف کی ایک روایت میں لفظی ومعنوی تحریف کی ناکام کوشش کامدلل ومسکت جواب)

کفایت اللہ سنابلی

محمد بن یوسف کی ایک روایت ہے کہ جب انہوں نے اپنے حلقہ درس میں اپنے استاذ ابن السائب کی سند سے گیارہ رکعت کی روایت بیان کی، توان کے ایک شاگرد نے دریافت کیا کہ ''یا اکیس؟''، جس پر محمد بن یوسف نے اکیس رکعات کی سختی سے تردید کی اور کہا: کہ اس طرح تو ابن خصیفہ نے سنا ہے، کیا میں نے اکیس رکعات کہا؟؟؟ یعنی محمد بن یوسف فرماتے ہیں کہ جب میں نے کسی بھی درس میں اور کبھی بھی اکیس کی تعداد بیان ہی نہیں کیا تو مجھ سے یہ پوچھنے کا کوئی مطلب ہی نہیں ہے۔

ملاحظہ کریں روایت واضح ہے کہ محمد بن یوسف نے شاگرد کے استفسار پر اکیس کی تعداد کی سختی سے تردید وتغلیط کی اور اس کے لئے ابن خصیفہ کو ذمہ دار ٹھہرایا کہ یہ ان ہی کے پردۂ سماعت کی کوتاہی ہے۔

چنانچہ جب محمد بن یوسف کا درس ختم ہوا تو ان کے مذکورہ شاگرد ابن خصیفہ کے پاس گئے اور ان سے اس تعداد کے بارے میں پوچھ تاچھ کی تو وہ تردد کے شکار ہو گئے اور کہنے لگے مجھے لگتا ہے کہ ہمارے استاذ ابن السائب نے اکیس کہا تھا۔

یعنی جس اعتماد اور وثوق کے ساتھ محمد بن یوسف گیارہ کی تعداد ہی بیان کرتے تھے، ابن خصیفہ اپنے بیان میں اس اعتماد اور وثوق کا اظہار نہیں کر سکے اور اپنے حفظ میں تردد کا اظہار کیا، اس صورت حال کو دیکھنے کے بعد ایک معمولی عقل رکھنے والا شخص بھی محمد بن یوسف ہی کے بیان کو ترجیح دے گا جو نہ صرف یہ کہ شک وتردد سے بالاتر ہے بلکہ اپنے ساتھ مکمل اعتماد اور وثوق لئے ہوئے ہے۔

اس روایت پر مزید بحث کرنے سے پہلے ایک بار پھر اس کو سند ومتن کے ساتھ اچھی طرح دیکھ لیں:

☆ پوری روایت مع سند ومتن:

امام أبوبکر النیسابوری رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۲۴) نے کہا:

''حدّثنا یوسف بن سعید، ثنا حجاج، عن ابن جریج، حدثنی إسماعیل بن أمیة، أنّ محمد بن یوسف ابن أخت السائب بن یزید أخبرہ، أنّ السّائب بن یزید أخبرہ قال: جمع عمر بن الخطاب الناس علی أبی بن کعب وتمیم الداری، فکانا یقومان بمائة فی رکعة، فما ننصرف حتی نری أو نشک فی فروع الفجر۔ قال: فکنا نقوم بأحد عشر۔قلت: أو واحد وعشرین؟! قال: لقد سمع ذالک من السائب بن یزید، ابنُ خصیفة- فسألتُ یزید بن خصیفة، فقال: حسبتُ أنّ السّائب قال: أحد وعشرین-قال محمد: أَوَ قلت لإحدی وعشرین؟''

ترجمہ: سائب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو ابی بن کعب اور تمیم داری رضی اللہ عنہما کے ساتھ تراویح پڑھنے کے لئے جمع کر دیا، تو یہ دونوں ایک رکعت میں سو آیات پڑھاتے تھے پھر جب ہم نماز سے فارغ ہوتے تھے تو ہم کو لگتا کہ فجر ہو چکی ہے، سائب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم گیارہ رکعات پڑھتے تھے۔ اس روایت کے راوی اسماعیل بن

امیہ نے جب محمد بن یوسف سے یہ سنا تو پوچھا: یا اکیس رکعات ؟؟ محمد بن یوسف نے کہا: اس طرح کی بات یزید بن خصیفہ نے ہی سائب رضی اللہ عنہ سے سنی ہے۔ اسماعیل بن امیہ کہتے ہیں کہ: پھر میں نے یزید بن خصیفہ سے اس بارے میں سوال کیا تو انہوں نے کہا: مجھے لگتا ہے کہ سائب رضی اللہ عنہ نے اکیس کہا تھا۔ محمد بن یوسف نے کہا: کیا میں نے اکیس رکعات کہا ؟۔(فوائد أبی بکر النیسابوری:ق:۱۳۵/ب)

اس حدیث میں جس صفائی سے لفظی ومعنوی تحریف کرنے کی ناکام کوشش کی گئی ہے ،اس پر آگاہ ہونے کے لئے درج ذیل باتیں اچھی طرح سمجھ لیں:

☆۞ روایت کے اصل راوی اور ان کے دو شاگردوں کے بیان میں اختلاف:

عہد فاروقی میں باجماعت تراویح کے واقعہ کو بیان کرنے والے اصل راوی سائب رضی اللہ عنہ ہیں ، پھر ان سے ان کے دو شاگردوں نے یہ واقعہ بیان کیا ہے:

(۱) محمد بن یوسف (۲) یزید بن خصیفہ

ان دونوں نے اپنے استاذ سائب رضی اللہ عنہ سے ہی تراویح کا یہ واقعہ نقل کیا ہے لیکن تراویح کی رکعات نقل کرنے میں دونوں کے بیان میں اختلاف ہے۔

محمد بن یوسف نے سائب رضی اللہ عنہ سے گیارہ رکعات کی تعداد بیان کیا ہے۔

جبکہ: یزید بن خصیفہ نے سائب رضی اللہ عنہ سے اکیس رکعات کی تعداد بیان کی ہے۔

ظاہر ہے کہ سائب رضی اللہ عنہ نے کوئی ایک ہی تعداد بیان کی ہے ، اس لئے ان کے دونوں شاگردوں میں سے کسی ایک ہی کی بات صحیح ہے اور دوسرے کے حافظہ نے غلطی کی ہے۔

بہر حال یہ دونوں شاگرد جب خود استاذ بن گئے اور حدیث کا درس دینے لگے، تو یہ دونوں اپنے اپنے شاگردوں کو یہ واقعہ بیان کرتے رہے اور ہر ایک اپنی اپنی تعداد ہی کو بیان کرتا رہا، محمد بن یوسف ''گیارہ رکعات'' کی تعداد بیان کرتے رہے اور یزید بن خصیفہ ''اکیس رکعات'' کی تعداد بیان کرتے رہے۔

☆۞ ''اسماعیل بن أمیہ'' کی طرف سے جانچ پڑتال:

اسماعیل بن امیہ ایک ایسے راوی ہیں جنہوں نے مذکورہ دونوں حضرات یعنی محمد بن یوسف اور یزید بن خصیفہ ، دونوں کا زمانہ پایا ہے، اور آگے چل کر ان دونوں کی شاگردی بھی اختیار کی ہے، لیکن ابھی اسماعیل بن امیہ نے ان دونوں میں سے کسی سے بھی بذات خود تراویح والی روایت نہیں سنی تھی، کہ اسی دوران کسی نے غلط بیانی کردی کہ محمد بن یوسف نے واقعہ تراویح بیان کرتے ہوئے'' اکیس رکعات'' کی تعداد بیان کی ہے۔ امام عبدالرزاق رحمہ اللہ نے اس شخص کا حوالہ بھی دیا ہے۔ لیکن اس کا نام نہیں بتایا ہے جس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ یہ کوئی قابل ذکر شخص نہیں تھا۔ یہ بات اسماعیل بن امیہ تک بھی پہنچی، یعنی محمد بن یوسف سے براہ راست یہ واقعہ سننے سے پہلے ہی ان تک یہ بات پہنچ گئی کہ محمد بن یوسف نے تراویح کے واقعہ میں اکیس کی تعداد بیان کی ہے۔

لیکن جب اسماعیل بن امیہ نے خود محمد بن یوسف کے حلقہ درس میں ان کی زبانی یہ روایت سنی ،تو انہوں نے تراویح کے اس واقعہ میں گیارہ کی تعداد بیان کی ۔ظاہر ہے اس پر اسماعیل بن امیہ کو حیرانی ہوگی۔

اگر یہ بات نہ بھی مانیں کہ اسماعیل بن امیہ کو محمد بن یوسف ہی سے نقل کی گئی اکیس والی بات پہنچی تھی تو بھی چونکہ بیس سے متعلق بھی کچھ روایات ہیں اس لئے ممکن ہے کہ انہیں روایات کے پیش نظر اسماعیل بن امیہ نے سوال کیا ہو۔ لیکن پہلی بات ہی زیادہ قرین صواب ہے کیونکہ محمد بن یوسف کے حوالے سے نامعلوم شخص نے ''اکیس کی تعداد'' نقل کی تھی اور اسی ''اکیس کی تعداد'' کا حوالہ دے کر اسماعیل بن امیہ نے سوال کیا تھا۔ ملاحظہ ہو:

☆ محمد بن یوسف سے سوال:

چنانچہ اسماعیل بن امیہ نے فوراً سوال کیا جسے وہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: قلت:أو واحدو عشرین؟!

اسماعیل بن امیہ کہتے ہیں میں نے پوچھا: یا اکیس رکعات؟؟

غور فرمائیں یہاں سوال لفظ "أو" (یا) کے ذریعہ ہورہا ہے، جس کا مطلب واضح ہے کہ وہ محض استفسار کررہے ہیں، لہٰذا یہاں کسی کو یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ وہ اپنے استاذ کو غلطی پر ٹوک رہے ہیں، یا ان کی اصلاح کررہے ہیں۔ اگر غلطی پرٹوکنے اور اصلاح کرنے کی صورت ہوتی تو وہ "أو" (یا) کے ذریعہ اپنی بات نہ رکھتے بلکہ سیدھا اکیس کی تعداد بتا کر اپنے استاذ کو بھی وہی بیان کرنے کے لئے بولتے ،لیکن یہاں ایسا بالکل نہیں ہے، لہٰذا یہ جو کچھ ہے محض ایک استفسار اور سوال ہے۔ اگر اسے ٹوکنے سے تعبیر کیا جائے تو بھی اس کا مطلب یہی ہوگا کہ استفسار کے لئے ٹوکا تھا نہ کہ اصلاح کے لئے۔

☆ محمد بن یوسف کا جواب:

اسماعیل بن امیہ کی طرف سے مذکورہ استفسار پر محمد بن یوسف نے جو جواب دیا اسے اسماعیل بن امیہ نے یوں نقل کیا:

"قال: لقد سمع ذالک من السائب بن یزید، ابنُ خصیفة، أو قلت لإحدی وعشرین؟"

"محمد بن یوسف نے کہا: اس طرح کی بات یزید بن خصیفہ نے ہی سائب رضی اللہ عنہ سے سنی ہے، کیا میں نے اکیس رکعات کہا؟"

اس جواب میں محمد بن یوسف نے یہ بتایا کہ اکیس کی تعداد انہوں نے ہرگز نہیں سنی ہے بلکہ اسے تو یزید بن خصیفہ نے ہی سنا ہے، یہاں جواب میں "لقد سمع" کے ذریعہ جو تاکید ہے وہ سماع کی نسبت سے متعلق ہے، یعنی یہ سماع ہمارا نہیں، بلکہ یہ تو یزید بن خصیفہ ہی کا ہے، بالفاظ دیگر اس طرح کی بات تو یزید بن خصیفہ نے ہی سنی ہے۔

اور محمد بن یوسف اپنی طرف سے اس کی نسبت کی نفی کر کے اس کی نسبت پوری تاکید کے ساتھ یزید بن خصیفہ کی طرف کررہے ہیں جس کا واضح مفاد یہ ہے کہ وہ اس تعداد کے سننے میں یزید بن خصیفہ کو خطاء کار ٹھہرا رہے ہیں، یعنی اکیس کی تعداد یزید بن خصیفہ نے ہی سنی ہے، لیکن ان سے سننے میں غلطی ہوئی ہے۔

☆ واضح رہے کہ جس طرح بولنے، لکھنے، پڑھنے میں غلطی ہوجاتی ہے، اسی طرح سننے میں بھی غلطی ہوجاتی ہے، انسان جب غفلت کا شکار ہو، یا اس کا ذہن پوری طرح سے حاضر نہ ہو، تو وہ کچھ کا کچھ سن لیتا ہے، اور آج کے دور میں تو یہ چیز اس قدر عام ہے کہ شاید ہی کوئی انسان ہو، جس کے سامنے کبھی کوئی ایسا موقع نہ آیا ہو، کہ اس کے سامنے کہا گیا کچھ، لیکن اسے کچھ اور ہی سنائی دیا۔ بالخصوص جب کہی گئی چیز ایسی ہو، کہ اس سے ملتی جلتی چیز پہلے بھی ذہن میں آتی رہی ہو، ایسے مواقع پر ذرا سی غفلت بھی، قوت سماعت کو دھوکہ دے جاتی ہے۔

بعض راویان حدیث کے ساتھ بھی ایسا ہوا کہ ان سے سننے میں غلطی ہوئی ہے، اسی لئے ائمہ علل کے یہاں یہ بات مسلم ہے کہ سننے میں بھی غلطی ہوسکتی ہے چنانچہ:

ایک روایت پر کلام کرتے ہوئے امام دارقطنی (المتوفی: ۳۸۵) نے کہا: "وهذا وهم فيه ابن عباد على الدراوردي، عَن حميد حين سمعه ابن عباد منه"

"حمید کے طریق سے الدراوردی سے اس روایت کو جس وقت ابن عباد نے سنا، اس وقت وہم کے شکار ہوگئے۔ (الإلزامات والتتبع للدارقطنی: ص: ۳۶۱)

ملاحظہ فرمائیں یہاں امام دارقطنی رحمہ اللہ راوی کو عین سنتے وقت ہی وہم کا شکار بتلا رہے ہیں، یعنی بقول دارقطنی ان سے سننے میں غلطی ہوگئی ہے۔

واضح رہے کہ اس حوالے سے صرف یہ دکھلانا مقصود ہے کہ عین سنتے وقت راوی کا وہم کا شکار ہوجانا، یعنی سننے میں غلطی کر جانا یہ محدثین کے یہاں مسلم ہے، ورنہ امام دارقطنی رحمہ اللہ یہ تعبیر

استعمال نہ کرتے۔

رہی یہ بات کہ اس حدیث کو سنتے وقت کیا واقعی ابن عباد سے غلطی ہوئی ہے ، یہ الگ مسئلہ ہے ،بعض محدثین نے امام دارقطنی رحمہ اللہ کے اس قول سے اتفاق کیا ہے،لیکن بعض اہل علم نے عدم اتفاق کا اظہار کیا ہے،لیکن اس تعبیر پر کسی نے گرفت نہیں کی ہے کہ کوئی راوی سننے میں غلطی کیسے کرسکتا ہے؟ یہی وجہ کہ جس نے بھی غلطی کی نفی کی ہے اس نے ابن عباد کی متابعات پیش کی ہیں۔

خلاصہ یہ کہ زیر بحث روایت میں اکیس کا عدد یزید بن خصیفہ نے ہی سنا ہے اوران کے سننے میں غلطی ہوئی ہے۔

☆ محمد بن یوسف نے جواب کے آخر میں جو کہا:

" أَوَ قلت لإحدی وعشرین؟"

''کیا میں نے اکیس رکعات کہا؟''

یہاں'' أَوَ '' واو کے زبر کے ساتھ ہے جو استفہام کے لئے آتا ہے۔جیسے قرآن میں درجنوں مقامات پر ہے:

''أَوَلَمْ يَرَوْا۔۔۔'' کیا ان لوگوں نے دیکھا نہیں۔۔۔ ؟؟ مثلاً ملاحظہ کریں: سورۃ الرعد (۱۳/۴۱)

اور یہاں یہ استفہام،استفہام انکاری ہے۔

☆اور ''لإحدی وعشرین؟'' میں''لام''یہ زبر کے ساتھ لام تاکید نہیں ہے، کیونکہ لام تاکید جس پر داخل ہوتا ہے اسے منصوب یا مجرور نہیں کرتا جب کہ''إحدی وعشرین'' یہاں لام کے سبب مجرور ہے، پتہ چلا یہ''لام'' یہاں زیر کے ساتھ ہے اور لام جارہ ہے۔

الغرض محمد بن یوسف نے جواب میں اکیس کی تعداد کا سختی سے انکار کیا اوراسے یزید بن خصیفہ کا وہم قرار دیا ہے۔

☆ یزید بن خصیفہ سے سوال:

اسماعیل بن اُمیہ نے جب یہ سنا کہ یزید بن خصیفہ ایسا بیان کرتے ہیں،تو بعد میں تحقیق کی غرض سے ان کے پاس بھی پہنچے اور رکعات کی تعداد کے بارے میں پوچھ تاچھ کی۔

☆ یزید بن خصیفہ کا جواب:

یزید بن خصیفہ نے جو جواب دیا اسے نقل کرتے ہوئے اسماعیل بن امیہ کہتے ہیں:

" فسألتُ يزيد بن خصيفة، فقال: حسبتُ أنّ السائب قال: أحدو عشرين"

''اسماعیل بن امیہ کہتے ہیں کہ: پھر میں نے یزید بن خصیفہ سے اس بارے میں سوال کیا تو انہوں نے کہا: مجھے لگتا ہے کہ سائب رضی اللہ عنہ نے اکیس کہا تھا''۔

صاف ظاہر ہے کہ یزید بن خصیفہ تردد وشک میں پڑ گئے اور کہا کہ مجھے لگتا ہے کہ ہمارے استاذ سائب رضی اللہ عنہ نے اکیس کہا تھا۔

ملاحظہ کریں کہ کہاں محمد بن یوسف کا بہانگ دہل اور پورے وثوق اوراعتماد کے ساتھ گیارہ کی تعداد بیان کرنا ،اور ساتھ ہی اکیس کے عدد کی سختی سے تردید کرنا،اورکہاں یزید بن خصیفہ جن کی حالت یہ ہے کہ مخالف کی بیان کردہ تعداد پر انگلی اٹھانا تو دور کی بات خود اپنی بیان کردہ تعداد پر انہیں اطمینان نہیں ہے۔

اس صورت حال سے یہ حقیقت پوری طرح آشکارا ہوجاتی ہے کہ سائب رضی اللہ عنہ سے جو تعداد محمد بن یوسف نے نقل کی ہے وہ درست ہے ،اور یزید بن خصیفہ نے جو تعداد بیان کی ہے وہ ان کے حافظہ کی کوتاہی اور غفلت کا نتیجہ ہے۔بالخصوص جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یزید بن خصیفہ کی یہ صرف واحد غلطی نہیں ہے بلکہ اور بھی متعدد روایات کے بیان میں ان سے سہو ہوا ہے،جس کی بنا پر بعض محدثین نے ان کے حافظہ پر قدغن کیا ہے اور انہیں وہم ،سوء حفظ اوراپنے شریک درس ساتھیوں سے الگ تھلگ روایات بیان کرنے سے متصف کیا ہے تو یہ بات قطعیت تک پہنچ جاتی ہے کہ اس روایت میں غلطی کا صدور انہیں کی طرف سے ہوا ہے اور محمد بن یوسف کا بیان سو فی صد درست ہے۔

☆ تحقیق کے بعد اسماعیل بن امیہ کی طرف سے اس روایت کا بیان:

اسماعیل بن امیہ نے جب محمد بن یوسف سے تراویح کا یہ واقعہ

سنا،اور پھر یزین بن خصیفہ سے بھی پوچھ تاچھ کرلی،تو اس کے بعد جب یہ اپنے شاگردوں سے اس واقعہ کو بیان کرتے ،تو محمد بن یوسف ہی کی روایت بیان کرتے تھے ۔اور جب محمد بن یوسف سے اپنا سوال وجواب نقل کرتے ،تو محمد بن یوسف کے جواب کے بیچ میں جملہ معترضہ کے طور پر یزید بن خصیفہ سے اپنی پوچھ تاچھ بھی شامل کر کے بیان کر دیتے تھے۔

چنانچہ جب اسماعیل بن امیہ نے اپنے استاذ محمد بن یوسف سے رکعات کی تعداد کی بابت دریافت کیا تھا تو محمد بن یوسف کا جواب یہ تھا:"قال: لقد سمع ذالک من السائب بن یزید، ابنُ خصیفة، أوَ قلت لإحدی وعشرین؟"

"محمد بن یوسف نے کہا: اس طرح کی بات یزید بن خصیفہ نے ہی سائب رضی اللہ عنہ سے سنی ہے، کیا میں نے اکیس رکعات کہا؟"
(فوائد أبی بکر النیسابوری:ق:۱۳۵/ب)

اس جواب میں یہ تھا کہ اکیس کی تعداد یزید بن خصیفہ نے ہی سنی ہے، جس کی بناء پر یزید بن خصیفہ سے بھی اسماعیل بن امیہ نے پوچھ تاچھ کی تھی ،اس لئے اسماعیل بن امیہ، بعد میں جب محمد بن یوسف کا یہ جواب نقل فرماتے ،تو یزید بن خصیفہ کے احالے والے جملے کے بعد، یزید بن خصیفہ سے اپنی پوچھ تاچھ بھی شامل کر کے ،محمد بن یوسف کا جواب اس طرح بیان کرتے :

قال: لقد سمع ذالک من السائب بن یزید، ابنُ خصیفة- فسألتُ یزید بن خصیفة، فقال: حسبتُ أنَ السّائب قال: أحد وعشرین -قال محمد: "أوَ قلت لإحدی وعشرین؟""؟

محمد بن یوسف نے کہا: اس طرح کی بات یزید بن خصیفہ نے ہی سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے سنی ہے۔ اسماعیل بن امیہ کہتے ہیں کہ: پھر میں نے یزید بن خصیفہ سے اس بارے میں سوال کیا تو انہوں نے کہا: مجھے لگتا ہے کہ سائب بن یزید رضی اللہ عنہ نے اکیس کہا تھا-محمد بن یوسف نے کہا: کیا میں نے اکیس رکعات کہا؟ ۔(فوائد أبی بکر النیسابوری:ق۱۳۵/ب)

یعنی اسماعیل بن امیہ ،محمد بن یوسف کے جواب کے ابتدائی الفاظ جو یزید بن خصیفہ سے متعلق تھے، انہیں نقل کر کے فوراً ہی ، یزید بن خصیفہ سے اپنی پوچھ تاچھ بیان کر دیتے ،اور پھر محمد بن یوسف کے جواب کا بقیہ حصہ بھی یہ کہہ کر مکمل کرتے :

"قال محمد أوَ قلت لإحدی وعشرین؟" "محمد بن یوسف نے کہا: کیا میں نے اکیس رکعات کہا؟"

یہ ہے اس روایت کی پوری تفصیل جس نے اس حقیقت سے پردہ اٹھا دیا کہ سائب رضی اللہ عنہ سے اکیس کی تعداد نقل کرنے میں یزید بن خصیفہ سے غلطی ہوئی ،اور صحیح تعداد گیارہ ہی ہے جیسا کہ محمد بن یوسف نے نقل کیا۔

یہ روایت سامنے آنے کے بعد بعض احناف بری طرح بوکھلا گئے، اس لئے انہوں نے حسب عادت اس روایت میں بھی لفظی اور معنوی تحریف کرنے کی ناکام کوشش کی جس کی تردید ہم اگلی سطور میں پیش کرتے ہیں۔

محمد بن یوسف کی روایت میں لفظوی ومعنوی تحریف کی کہانی:

❁ کیا اسماعیل بن امیہ نے اپنے استاذ محمد بن یوسف کی غلطی پر ٹوکا؟

اس روایت میں معنوی تحریف کرتے ہوئے سب سے پہلے یہ کہا گیا کہ جب محمد بن یوسف نے گیارہ کی تعداد بیان کی تو ان کے شاگرد اسماعیل نے ٹوک دیا!

اگر یہ ٹوکنا اس معنی میں لیا جائے کہ روک کر استفسار کیا تو یہ درست ہے لیکن تحریف کرنے والے یہاں ٹوکنا بول کر یہ مراد لیتے ہیں کہ غلطی پر گرفت کی، جب کہ یہ سراسر خلاف حقیقت ہے، کیونکہ اسماعیل نے غلطی پر نہیں ٹوکا تھا بلکہ صرف سوال کیا تھا۔اس کی وضاحت ماقبل میں ہو چکی ہے۔

اور اس کی وجہ ہم بتلا چکے ہیں کہ محمد بن یوسف کے حوالے

سے کسی نے یہ غلط بیانی کردی کہ انہوں نے اکیس کی تعداد بیان کی ہے، اس شخص کا کسی نے نام نہیں بتایا ہے ،امام عبدالرزاق کی روایت میں ''وغیرہ'' کے ذریعہ محض اس کا حوالہ ہے۔

چونکہ محمد بن یوسف کے حوالے سے اکیس بیان کرنے والے کی کوئی خاص وقعت نہ تھی ،اس لئے جب اسماعیل نے اس بارے میں محمد بن یوسف سے سوال کیا تو اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا کیونکہ یہ بدنصیب اس قابل نہیں تھا۔

اجماع کے مضمون نگار نے لکھا:

''اور اس قدر یقینی طور پر پہنچا کہ اس کے خلاف سننے سے حیرانی ہو یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ ان کے پاس معتبر ثقہ راوی سے محمد بن یوسف کی ۲۱ والی روایت پہنچی ہو''۔(الاجماع: شمارہ:۱،ص:۶۱)

عرض ہے کہ حیرانی کی وجہ یہ نہیں تھی کہ محمد بن یوسف نے گیارہ کیوں بیان کردیا ؟ بلکہ حیرانی کی وجہ یہ بات تھی کہ انہیں کے حوالے سے کسی نے اکیس کی تعداد کیوں بیان کی ہے؟ اور یہ بیان کرنے والے کی کوئی حیثیت ہی نہ تھی اسی لئے اسماعیل بن امیہ نے اس کا حوالہ تک نہیں دیا۔لہٰذا یہ کہنا کہ ''معتبر ثقہ راوی سے محمد بن یوسف کی ۲۱ والی روایت پہنچی ہو'' محض خام خیالی ہے۔ذرا کتب احادیث چھان ماریئے اور بتایئے کہ محمد بن یوسف سے کس ثقہ راوی نے اکیس کی تعداد نقل کی ہے؟

بالخصوص جبکہ محمد بن یوسف نے سختی کے ساتھ انکار کرتے ہوئے یہ بھی کہا ہے: '' أَوَ قلت لإحدى وعشرين؟'' ''کیا میں نے اکیس رکعات کہا؟''

مطلب انہوں نے اکیس کی تعداد کبھی بیان ہی نہیں کی۔

مزید یہ دیکھیں کہ محمد بن یوسف نے جب یہ کہا کہ اکیس کی تعداد تو یزید بن خصیفہ بیان کرتے ہیں تو اسماعیل ،ان کے پاس پہنچ گئے لیکن جس بندے نے محمد بن یوسف کے حوالے سے اکیس کی عدد بیان کی تھی اس کا نہ نام لیا اور نہ ہی اس کے پاس پوچھ تاچھ کے لئے گئے۔

یہ ساری باتیں اس بات کی دلیل ہیں کہ یہ بیان کرنے والا کسی خاص مقام ومرتبہ کا حامل نہ تھا ،یہی وجہ ہے کہ اسماعیل نے اپنے استاذ سے اکیس رکعات کی بابت استفسار ہی کیا ہے ، نہ کہ ان کی اصلاح کے لئے ان کو ٹوکا ہے۔

❁ کیا محمدبن یوسف نے گیارہ کی تعداد کو یزیدبن خصیفہ کی طرف منسوب کیا؟

دوسری تحریف کرتے ہوئے یہ کہا گیا کہ ،محمد بن یوسف نے گیارہ کی تعداد کو یزید بن خصیفہ کی طرف منسوب کیا، چنانچہ تحریف کرنے والوں نے کہا کہ جب محمد بن یوسف کے شاگرد نے اکیس کی تعداد کا ذکر کیا تو اس پر محمد بن یوسف نے کہا کہ جو میں بیان کرتا ہوں یعنی گیارہ کی تعداد ، یہی تعداد یزید بن خصیفہ بھی بیان کرتے ،جا کر ان سے پوچھ لو!

اس تحریف کا پردہ چاک کرنے کے لئے ایک بار پھر سے اسماعیل اور ان کے استاذ محمد بن یوسف کا سوال وجواب ملاحظہ کرلیں:

اسماعیل بن امیہ کا سوال تھا:

''قلت:أو واحدو عشرين؟!''

''اسماعیل بن امیہ نے پوچھا: یا اکیس رکعات؟؟''

محمدبن یوسف کا جواب تھا:

''قال: لقد سمع ذالک من السائب بن يزيد ، ابنُ خصيفة''

''اس طرح کی بات یزید بن خصیفہ نے ہی سائب رضی اللہ عنہ سے سنی ہے''۔

ملاحظہ کریں سوال میں صرف ''اکیس'' کی تعداد کا ذکر ہے۔ اور محمد بن یوسف نے ''ذالک'' (اسے) کہہ کر، اکیس کی تعداد ہی کو یزید بن خصیفہ کی طرف منسوب کیا!

لیکن تحریف کرنے والوں نے یہ شوشہ چھوڑا کہ ''ذالک''اسم اشارہ ہے جو دور کے لئے آتا ہے، اس لئے ہم نے دور والا عدد یعنی

گیارہ کومرادلیا ہے۔

حالانکہ یہاں ''ذالک'' ایک سوال کے جواب میں کہا گیا ہے، اوراس سوال میں صرف ایک ہی عدد'' واحد وعشرین'' یعنی ''اکیس'' کا ذکر ہے، جیسا کہ ہم اوپر سوال جواب نقل کر چکے ہیں ،لہٰذا لازمی اور قطعی طور پر اس کا مشارالیہ اکیس کی تعداد ہی ہے۔کیونکہ سوال میں کوئی دوسرا عدد سرے سے موجود ہی نہیں ہے۔

اورتحریف کرنے والوں نے جوکہا کہ:

''استاذ (محمد بن یوسف رحمہ اللہ) کا جملہ جو پہلے ہے،اس میں گیارہ ہے ،اورشاگرد(اسماعیل بن امیہ) کا جملہ جو بعد میں ہے ،اس میں اکیس ہے (اور پہلے ہم بتا چکے ہیں کہ ذالک سے دور کی طرف اشارہ ہوتا ہے)لہٰذا یہاں بھی گیارہ کی طرف اشارہ ہے (اس لئے کہ وہ اکیس کے مقابلے میں دور ہے) (الاجماع: شمارہ: ۱،ص:۷۵)

یہ عربی زبان اورنحو کے قواعد سے نابلد ہونے کا ثبوت ہے ،کیونکہ قطع نظراس کے کہ ''ذالک''قریب کے لئے بھی آتا ہے، یہ جب **کلام میں** بعید(دور)ہی کے لئے بھی آتا ہےتواس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ مشارالیہ اس لفظ (ذالک) کے بعدنہیں ، بلکہ اس سے پہلے ہے۔

مثلاًقرآن میں ہے:

''وَلِبَاسُ التَّقْوٰی ذَالِکَ خَیْرٌ''۔

اورلباس پرہیزگاری کا وہ سب سے بہتر ہے ۔(الأعراف سورہ(۷) آیت(۲٦) ترجمہ:محمودالحسن)

اس آیت میں اسم اشارہ''ذالک'' ہے اوراس کا مشارالیہ ''لِبَاسُ التَّقْوٰی'' ہے جواس سے پہلے ہےاوراس کےاتنا قریب ہے کہ بالکل اس سے جڑا ہوا ہے۔

اب یہاں کوئی کہے کہ ہم''لِبَاسُ التَّقْوٰی'' کو ''ذالک'' کا مشارالیہ نہیں مان سکتے کیونکہ وہ تواس سے بالکل قریب ہے بلکہ اس سے جڑا ہوا ہے۔اس لئے ''لِبَاسُ التَّقْوٰی'' سے بھی پہلے جو چیز مذکور ہے یعنی اور دور ہے،وہ یہاں''ذالک'' کا مشارالیہ ہوگی، کیونکہ''ذالک'' دور کے لئے آتا ہے۔

!توبتایئے اس شخص کے احمق اورجاہل ہونے میں کوئی شبہ ہے؟

دراصل''لِبَاسُ التَّقْوٰی'' کا''ذالک'' سے پہلے آجانا ہی دور کے معنی میں ہے۔

اس لئے''ذالک'' سے پہلے جتنی بھی چیزیں ہوں گی وہ سب دور کی مانی جائیں گے اور''ذالک'' سے مراد وہ چیز ہوگی جواس کے سب سے زیادہ قریب ہوگی۔

لیکن مضمون نگار کی جہالت دیکھئے کہ دور کا مطلب یہ بتارہے کہ جو چیز''ذالک'' سے پہلے ذکر ہوکر بھی سب سے دور مذکور ہے ۔سبحان اللہ!

یہ خودساختہ احتمال کہ محمد بن یوسف نے جس تعداد کو یزید بن خصیفہ کی طرف منسوب کیا ہے وہ گیارہ کی تعداد بھی ہوسکتی ہے، اسے سب سے پہلے دکتور رقالمی صاحب کے ذہن نے تراشا ہے اورانہیں کے مضمون کو دیکھ کرتحریف کرنے والوں نے پوری تحریفی کارروائی انجام دی ہے۔

لیکن یہی دکتور رقالمی صاحب فرماتے ہیں:

''وإما أنه سمع ذالک العدد الذی ذکرہ إسماعيل بن أمية أی أحد وعشرين؛ وهذا أظهر للإشارة إلى أقرب مذکور''-

''اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ محمد بن یوسف نے یزید بن خصیفہ کی طرف جس تعداد کے سننے کی نسبت کی ہے وہ وہی تعداد ہو جسے اسماعیل بن امیہ نے (اپنے سوال میں)ذکرکیا ہےاور وہ اکیس کی تعداد ہے، **اوریہی ظاہر ہے کیونکہ یہ سب سے قریب مذکور ہے''**

دیکھئے:(نیٹ پرموجود دکتور رقالمی صاحب کا مقالہ:فصل الخطاب فی بیان عدد رکعات صلاۃ التراویح فی زمن عمر بن الخطاب)

ملاحظہ فرمائیں تحریف کرنے والوں کے مسیحا بھی اعلان

فرمارہے ہیں کہ ظاہر یہی ہے کہ محمد بن یوسف کی مراد اکیس کی تعداد ہے کیونکہ یہ ''ذالک'' سے پہلے سب سے اقرب مذکور ہے۔

علاوہ بریں یہاں اقرب اور ابعد کی بات کرنی ہی فضول ہے کیونکہ محمد بن یوسف نے مذکورہ بات ایک سوال کے جواب میں ہی کہی ،اور سوال میں صرف ایک ہی عدد ''اکیس'' کا ذکر ہے، اس لئے مشارالیہ قطعی ولازمی طور پر یہی عدد ہے۔

حیرت ہے کہ جب سوال میں سرے سے دوسری کسی عدد کا ذکر ہی نہیں ہے، تو نہ جانے کس عقل ومنطق سے اقرب وابعد کی بحث چھیڑی جارہی ہے۔

اجماع کے مضمون نگار نے اپنی اس تحریف کی اپنے زعم میں دو وجہ بتائی، ایک اشارہ والی، اور دوسری یہ کہ محمد بن یوسف نے یزید بن خصیفہ کو اپنا سپورٹر بتایا ہے۔(الاجماع: شمارہ:۱،ص:۷۵)

حالانکہ دوسری بات پہلی بات کا نتیجہ ہے، یعنی پہلے جب ذالک کا مشارالیہ طے کرنے میں غلطی کی تو اس غلطی کا وہی نتیجہ سامنے آیا جسے مضمون نگار نے دوسری وجہ بنا کر پیش کیا ہے۔اس لئے جب پہلی بات باطل ثابت ہوگئی تو اس سے نکلا ہوا نتیجہ بھی باطل ہوگیا۔ والحمدللہ۔

آگے مضمون نگار نے باطل بنیاد پر نکالے گئے باطل نتیجے کی تشریح کرتے ہوئے یہ بتایا کہ محمد بن یوسف نے قسم کھا کر تاکید کے ساتھ کہا ہے کہ یہ بات یزید بن خصیفہ نے کہی ہے۔(الاجماع :شمارہ:۱،ص:۷۶)

عرض ہے کہ محمد بن یوسف کے جملے میں قسم نام کی کوئی چیز ہے ہی نہیں یہ بھی تحریف گروں کی تحریف کا حصہ ہے، مزید یہ کہ یہ قسم ہو یا تاکید ہو یہ سب محض اس لئے کہ محمد بن یوسف کہنا چاہتے ہیں کہ یہ بات میں نے نہیں بلکہ یزید بن خصیفہ نے کہی ہے۔جیسا کہ پہلے ہم اس کی وضاحت کر چکے ہیں۔(اسی مضمون کا صفحہ(48) دیکھئے)

بلکہ ہم مضمون نگار ہی کے اسلوب میں کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ یہاں محمد بن یوسف پوری تاکید کے ساتھ اپنی بات کہہ رہے ہیں اس کا مطلب ہی یہی ہے کہ وہ اکیس رکعات کی تعداد کے انکاری ہیں، اور خود پر یہ تہمت ناقابل برداشت سمجھتے ہیں۔اور یہ دنیا جانتی ہے کہ جب کسی معصوم پر کوئی تہمت لگادے تو وہ قسم کھا کر یا پوری تاکید سے برأت کا اظہار کرتا ہے۔

اس طرح اس تاکیدی اسلوب سے بھی یہی بات ثابت ہوئی کہ محمد بن یوسف کی طرف اکیس رکعات کی نسبت محض ایک بہتان ہے اور انہوں نے سختی کے ساتھ اس سے برأت ظاہر کردی ہے والحمدللہ۔

۞ کیا محمدبن یوسف نے یزیدبن خصیفه کے سماع کو صحیح قرار دیاهے؟

تحریف کرنے والوں نے خود تو یہ بات تسلیم نہ کی کہ محمد بن یوسف نے اکیس کی تعداد، یزید بن خصیفہ کی طرف منسوب کی ہے ،لیکن چونکہ ہم یہی مانتے ہیں جیسا کہ الفاظ حدیث بالکل صریح اور واضح ہیں، اس لئے تحریف نگاروں نے سینہ زوری کرتے ہوئے اس مفہوم میں بھی یہ دعویٰ کیا کہ محمد بن یوسف نے ''لقد سمع۔۔''،یعنی ''لام'' اور ''قد'' کی تاکید استعمال کرتے ہوئے پوری تاکید کے ساتھ کہا ہے کہ یزید بن خصیفہ نے اکیس کی تعداد سنی ہے، یعنی محمد بن یوسف نے یزید بن خصیفہ کے سماع کو پوری تاکید کے ساتھ صحیح بتلایا ہے۔

عرض ہے کہ پیچھے یہ وضاحت گزر چکی ہے کہ محمد بن یوسف نے سماع کی نسبت یزید بن خصیفہ کی طرف کی ہے اور اسی پر زور دیا ہے ،لیکن ان کے سماع کو صحیح نہیں کہا ہے بلکہ اس کے غلط ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

مضمون نگار نے یہ بھی اعتراض کیا ہے کہ ہم نے ''لام'' اور ''قد'' کی تاکید کا ترجمہ کیوں نہیں کیا، عرض ہے کہ یہ ساری تاکید، یزید بن خصیفہ کی طرف اکیس کے سماع کی نسبت کے لئے ہے، نہ کہ نفس سماع کی صحت کے لئے ،یہاں ''لام'' اور ''قد'' کے بعد صرف ایک لفظ نہیں بلکہ پورا جملہ ہے۔یعنی سارا زور اس پر ہے

کہ یہ سماع یزید بن خصیفہ کا ہے، اس لئے ہم ترجمہ میں زور اور تاکید اسی نسبت کے ساتھ رکھا ہے اور یوں کہا ہے کہ ''اس طرح کی بات'' یزید بن خصیفہ نے سنی ہے۔

اور لطف کی بات یہ ہے کہ تحریف کرنے والوں نے خود یہ معنی تراشا ہے کہ محمد بن یوسف نے جس تعداد کے سماع کی نسبت یزید بن خصیفہ کی طرف کی ہے وہ ''گیارہ'' ہے۔لیکن جب اسماعیل نے یزید بن خصیفہ سے پوچھ تاچھ کی تو انہوں نے اکیس کی تعداد کے بارے میں اظہار خیال کیا۔یعنی ان لوگوں کی نظر میں محمد بن یوسف نے جو بات ''لام'' اور ''قد'' کی تائید کے ساتھ کہی تھی وہ پوری کی پوری غلط ہے۔سبحان اللہ!۔

ایک طرف تو یہ سینہ زوری کہ ''لام'' اور ''قد'' سمیت محمد بن یوسف کی پوری بات ہی کو غلط ٹھہرا رہے ہیں اور دوسری طرف یہ کٹھ حجتی کہ محمد بن یوسف نے ''لام'' اور ''قد'' کے ساتھ سماع کی نسبت، یزید بن خصیفہ کی طرف کی ہے اس لئے وہ اس سماع کو بھی صحیح مان رہے ہیں،ایں چہ بوالعجبی است !

اس کٹ حجتی کے بل بوتے مضمون نگار نے آگے لکھا:

''اس سے صحابی رسول کے حافظے پر سوال اٹھنے لگے گا کہ انہوں نے حضرت عمر کے زمانہ میں پڑھی جانے والی نماز تراویح کی رکعات کی تعداد کسی کو گیارہ رکعت بتلائی اور کسی کو اکیس''۔(الاجماع: شمارہ:۱،ص:۷۷)

عرض ہے کہ سوال صحابی رسول کے حافظے پر نہیں بلکہ سوال یزید بن خصیفہ کے حافظے پر اٹھے گا کہ جب محمد بن یوسف نے پورے وثوق کے ساتھ صحابی سے گیارہ رکعت سنی ہے، تو یزید بن خصیفہ نے اکیس کیسے سن لیا؟ ظاہر ہے کہ یہ تعداد سننے میں ان سے غلطی ہوئی اور ان کے حافظے نے کوتاہی کی ہے اور بھی کئی مقامات پر ان سے اس طرح کی چوک ہوئی ہے یہی وجہ ہے کہ باقاعدہ محدثین نے ان کے حافظہ پر سوال اٹھایا ہے اور انہیں برے حافظہ والا، وہم کا شکار ہونے والا، اور منکر الحدیث کہا ہے کما مضیٰ۔

مضمون نگار نے آگے لکھا:

''یہ معنی لینے کی وجہ سے جب کفایت اللہ صاحب پر یہ اعتراض ہوا کہ آپ صحابی کے حافظہ پر کلام کر رہے ہو،تو کہنے لگے محمد بن یوسف نے یہاں صرف یہ کہا ہے کہ ایسا ابن خصیفہ نے سنا ہے لیکن یہ ہرگز نہیں کہا ہے کہ صحیح طور پر سنا ہے، عجیب بے تکی بات ہے، کیا جب بھی کوئی راوی کسی کے حدیث سننے کا تذکرہ کرتا ہے تو کیا یہ بھی کہتا ہے اس نے صحیح سنا ہے، کیا بخاری ومسلم کی سند میں ہر راوی اپنے استاذ کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ انہوں نے فلاں سے سنا ہے اور صحیح سنا ہے''۔(الاجماع: شمارہ:۱،ص:۷۷)

عرض ہے کہ بخاری ومسلم کی سندوں میں جب کوئی راوی اپنے استاذ کا سماع ذکر کرتا ہے تو اس سماع کو کسی دوسرے راوی کے سماع کے خلاف ذکر نہیں کرتا ہے، لیکن یہاں محمد بن یوسف نے سائب رضی اللہ عنہ سے اپنا ایک سماع ذکر کیا ہے اور پورے وثوق اور اعتماد کے ساتھ ذکر کیا ہے، پھر اس کے خلاف یزید بن خصیفہ کا سماع ذکر کیا ہے۔یہاں سیاق روز روشن کی طرح عیاں کرتا ہے کہ محمد بن یوسف اپنے سماع کے خلاف یزید بن خصیفہ کے سماع کو غلط بتلا رہے ہیں۔

اور ماقبل میں ہم واضح کر چکے ہیں کہ جس طرح بولنے، لکھنے، پڑھنے میں غلطی ہوجاتی ہے، اسی طرح سننے میں بھی غلطی ہوجاتی ہے، انسان جب غفلت کا شکار ہو، یا اس کا ذہن پوری طرح سے حاضر نہ ہو، تو وہ کچھ کا کچھ سن لیتا ہے، اور آج کے دور میں تو یہ چیز اس قدر عام ہے کہ شاید ہی کوئی انسان ہو، جس کے سامنے کبھی کوئی ایسا موقع نہ آیا ہو، کہ اس کے سامنے کہا گیا کچھ، لیکن اسے کچھ اور ہی سنائی دیا۔بالخصوص جب کہی گئی چیز ایسی ہو، کہ اس سے ملتی جلتی چیز پہلے بھی ذہن میں آتی رہی ہو، ایسے مواقع پر ذرا سی غفلت بھی، قوت سماعت کو دھوکہ دے جاتی ہے۔

اس بات کو ہم امام دارقطنی کے ایک کلام سے بھی واضح کر چکے ہیں کہ ایک روایت پر کلام کرتے ہوئے امام دارقطنی (المتوفی:

۳۸۵) نے کہا:

"وهذا وهم فيه ابن عباد على الدراوردي، عن حميد حين سمعه ابن عباد منه"۔

"حمید کے طریق سے، الدراوردی سے اس روایت کو جس وقت **ابن عباد** نے سنا، اس وقت وہم کے شکار ہوگئے۔(الالزامات والتتبع للدارقطنی:ص: ۳۶۱)

ملاحظہ فرمائیں یہاں امام دارقطنی رحمہ اللہ، دراوردی سے ابن عباد کا سماع ذکر کررہے ہیں اور پھر اسے غلط بتلارہے ہیں، اور یہاں امام دارقطنی نے ابن عباد کے سماع کو غلط اسی وجہ سے کہا کیونکہ ان کی نظر میں دوسرے رواۃ کا سماع ان کے سماع سے مختلف تھا۔

معلوم ہوا کہ راوی کا مطلق سماع ذکر کرنا ایک چیز ہے اور کسی کے مخالف کسی کا سماع ذکر کرنا دوسری چیز ہے، یہاں محمد بن یوسف نے اپنے سماع کے خلاف یزید بن خصیفہ کا سماع ذکر کیا ہے، اور حفظ وضبط میں محمد بن یوسف کا پلڑا بھاری ہے، اس لئے ان کے سماع ہی کو ترجیح دی جائے گی اور یزید بن خصیفہ کا سماع مردود قرار پائے گا۔

بالخصوص جبکہ خود یزید بن خصیفہ کو بھی اپنے سماع پر اطمینان اور شرح صدر نہیں ہے کیونکہ جب یزید بن خصیفہ نے ان سے پوچھا تو انہوں نے "حسبت" کے ذریعہ اظہار خیال فرمایا۔یعنی یہ کہا کہ میرا گمان ہے کہ سائب نے اکیس کہا تھا، اب وثوق ویقین کے برخلاف ظن وتخمین والی بات کون سنے گا؟

اجماع کے مضمون نگار نے ابن خصیفہ کے قول "حسبت" (میرا خیال) سے متعلق یہ صفائی دی ہے کہ اور بھی کئی احادیث میں بعض رواۃ نے کسی جملے کو اسی طرح گمان کے صیغے سے بیان کیا ہے تو کیا ان کی احادیث بھی رد کردی جائیں۔(ماحصل از الاجماع: شمارہ: ۱ص: ۷۷ تا ۸۱)

عرض ہے کہ یہ کس نے کہا کہ ہر گمان مردود ہوگا، بے شک ہر گمان رد نہیں ہوگا لیکن بعض گمان نہ صرف یہ کہ قابل تردید ہوتا ہے بلکہ بعض گمان گناہ بھی ہوتا ہے۔

معترض نے جو مثالیں پیش کی ہیں ان میں سے کسی بھی مثال میں راویوں کے گمان کے خلاف کوئی بات نہیں کہی گئی ہے لیکن یہاں صورت حال یہ ہے کہ یزید بن خصیفہ کا گمان محمد بن یوسف کے وثوق ویقین کے خلاف ہے، لہٰذا ایسا گمان جو یقین کے مقابل ہو وہ بلاشبہ قابل رد ہوگا۔

آگے معترض کی بے تکی ملاحظہ ہو فرماتے ہیں:

"اسماعیل بن امیہ جنہوں نے محمد بن یوسف کو ۱۱ رکعات بیان کرنے پر ٹوکا تھا، انہوں نے بھی یزید بن خصیفہ کو 'حسبت' اور 'اکیس رکعات' کہنے پر نہیں ٹوکا"۔(الاجماع: شمارہ: ۱ص: ۷۷، تا ۸۱)

اللہ کے بندے! جو شخص خود ہی 'حسبت' کی زبان میں بات کررہا ہے بھلا اسے ٹوکنے کی کیا ضرورت ہے؟

نیز اسماعیل بن امیہ ان کے حلقۂ درس میں بیٹھ کر ان کی روایت نہیں سماعت فرمارہے تھے کہ ٹوکتے بلکہ ان کے متعلق ایک بات سنی تھی وہی ان سے پوچھنے گئے تھے، جس کے جواب میں ان کے پاس جو کچھ تھا وہ 'حسبت' کے لباس میں باہر آیا، اب بھلا اس میں ٹوکنے کی حاجت ہی کیا ہے؟

یادرہے کہ ماقبل میں ہم واضح کرچکے ہیں اسماعیل بن امیہ نے اپنے استاذ محمد بن یوسف کو بھی غلطی پر نہیں ٹوکا تھا، بلکہ محض استفسار کے لہجے میں سوال کیا تھا۔

مضمون نگار نے دوسرے طرق سے یزید بن خصیفہ کی روایت کا حوالہ دیکر یہ بتایا ہے کہ یزید بن خصیفہ نے بھی دوسرے مواقع پر بغیر شک کے بیان کیا ہے۔

عرض ہے کہ:

یہ کوئی نہیں کہتا کہ یزید بن خصیفہ یا محمد بن یوسف روایت بیان کرتے وقت شک کا اظہار کرتے تھے۔ بلکہ جو بات کہی جارہی

ہے وہ یہ ہے کہ ان دونوں کی بیان کردہ تعداد کے بارے میں جب دونوں سے سوال ہوا تو ان دونوں میں سے صرف یزید بن خصیفہ نے اپنی بیان کردہ تعداد پر شک کا اظہار کیا جبکہ محمد بن یوسف نے سوال کرنے پر بھی کسی طرح کے شک وشبہ کا اظہار نہیں کیا۔اس لئے محمد بن یوسف کی بات ہی معتبر ہے۔مزید وضاحت ماقبل میں بھی ہوچکی ہے۔

بعض نے لکھا ہے:

''اصل بات تو یہ ہے کہ، ابن خصیفہ خودکوئی حدیث بیان نہیں کررہے تھے بلکہ جب ابن امیہ نے محمد بن یوسف سے ۱۱ رکعت والی حدیث ان کو بتائی اور سوال کیا تو انہوں نے محمد بن یوسف کے بارے میں گمان لگایا اور کہا:''حسبت أن السائب قال: إحدى وعشرين'' ''میرا خیال ہے کے سائب (رضی اللہ عنہ) نے (اِبن یوسف سے) فرمایا ۲۱ رکعت''

عرض ہے کہ:

یہ بات کوئی نہیں کہتا کہ یزید بن خصیفہ نے حدیث بیان کرتے وقت شک کا اظہار کیا ہے۔

بلکہ بات یہ ہے کہ جب اس بارے میں یزید بن خصیفہ سے سوال ہوا تو انہوں نے یقین کے ساتھ جواب نہیں دیا۔بلکہ شک کے ساتھ جواب دیا۔ان کا اس موقع پر شک کے ساتھ جواب دینا، اسی بات کو دلیل بناتے ہوئے اہل حدیث کہتے ہیں کہ یزید ابن خصیفہ کو اپنی بیان کردہ تعداد پر پوری طرح سے وثوق نہیں تھا۔

جبکہ محمد بن یوسف سے بھی رکعات کے بارے میں سوال ہوا لیکن انہوں نے جواب میں کسی شک کا اظہار نہیں کیا ہے بلکہ پورے وثوق کے ساتھ گیارہ رکعات کی تعداد بتلائی ہے۔

بالفاظ دیگر یہ کہہ لیں کہ احادیث بیان کرتے وقت دونوں میں سے کسی نے شک کا اظہار نہیں کیا ہے۔

لیکن جب تعداد رکعات کے بارے میں دونوں سے سوال ہوا تو ان دونوں میں صرف یزید بن خصیفہ نے شک کا اظہار کیا جبکہ محمد بن یوسف نے کسی شک کا اظہار نہیں کیا بلکہ پورے وثوق ویقین اور اعتماد سے گیارہ رکعات ہی کی تعداد بتلائی ہے۔اس لئے یہ بھی ایک وجہ ہے جس کی بنا پر محمد بن یوسف کے مقابلے میں یزید بن خصیفہ کا بیان ناقابل اعتبار ہے۔

❁ کیا اسماعیل نے یزید بن خصیفہ کے جواب سے محمدبن یوسف کو آگاہ کیا؟

تحریف کرنے والوں نے یہ کہانی بھی بنائی ہے کہ اسماعیل نے جب یزید بن خصیفہ سے سوال کیا اور ان کا جواب معلوم کیا تو واپس آکر محمد بن یوسف کو بھی اس سے آگاہ کیا۔

اس من گھڑت کہانی کا روایت کے اندر دور دور تک کوئی نام ونشان نہیں ہے، بلکہ ماقبل میں وضاحت کی جاچکی ہے کہ اسماعیل بن امیہ بعد میں جب اپنے شاگردوں کو یہ روایت سناتے تو روایت کے بعد آخر میں اپنے دونوں استاذوں سے اپنے سوال وجواب کا بھی ذکر کرتے۔

لیکن یہ بات کسی جھوٹی روایت میں بھی نہیں ہے کہ اسماعیل بن امیہ نے یزید بن خصیفہ سے کئے گئے سوال وجواب کا تذکرہ بعد میں محمد بن یوسف سے کیا تھا۔

اور بھلا محمد بن یوسف کو اس کی ضرورت ہی کیا ہے کیونکہ انہیں تو پہلے سے معلوم ہے کہ یزید بن خصیفہ اس روایت میں غلطی کرکے اکیس کی تعداد بیان کرتے ہیں، بلکہ محمد بن یوسف کا یہ بیان سن کر ہی ان کے شاگرد اسماعیل یزید بن خصیفہ کے پاس گئے تھے۔

دراصل یہ کہانی اس لئے بنائی گئی ہے تاکہ محمد بن یوسف کے رجوع والی بات گھڑی جاسکے جس کی وضاحت آگے ملاحظہ کریں۔

❁ کیا محمدبن یوسف نے اپنی بیان کردہ تعداد سے رجوع کرلیا؟

اسماعیل بن امیہ جب اس روایت کو بیان کرتے، تو اپنے استاذ محمد بن یوسف کے جواب کے بیچ میں بطور جملہ معترضہ، یزید بن خصیفہ سے اپنی پوچھ تاچھ بھی بتاتے تھے، جس کی تفصیل گزرچکی

ہے۔

تحریف کرنے والوں نے اس روایت میں لفظی تحریف یہ کی ہے کہ محمد بن یوسف کے جواب کے آخری ٹکڑے کو ابتدائی حصے سے لفظاً اور معناً بالکل الگ کر دیا، چنانچہ محمد بن یوسف کے جواب کا آخری ٹکڑا استفہام انکاری (سوال انکاری) کی شکل میں یہ تھا:

" أَوَ قلت لإحدى وعشرين؟" "کیا میں نے اکیس رکعات کہا؟"

یہاں " أَوَ " واو کے زبر کے ساتھ ہے جو استفہام (سوال) کے لئے آتا ہے۔ جیسے قرآن میں درجنوں مقامات پر ہے:

"أَوَلَمۡ يَرَوۡا۔۔۔"

کیا ان لوگوں نے دیکھا نہیں۔۔۔؟؟ (مثلاً ملاحظہ کریں :سورۃ الرعد(۱۳/۴۱)

اور یہاں اس کے ذریعہ جو استفہام (سوال) ہے وہ انکاری سوال ہے، جسے عربی میں استفہام انکاری کہا جاتا ہے۔

یعنی محمد بن یوسف اکیس رکعات والی بات کی سختی سے تردید کرنے کے لئے فرما رہے ہیں کہ: "کیا میں نے اکیس رکعات کہا؟ "!یعنی میں نے ایسا ہرگز بیان نہیں کیا ہے۔

یہاں مطلب کوئی سوال پوچھنا نہیں ہے، بلکہ سوال کے انداز میں ایک چیز کا سختی سے انکار کرنا مقصود ہے، ہم لوگ بھی اردو زبان میں اس طرح کے "انکاری سوال" کا استعمال کرتے رہتے ہیں، یہ بات بالکل عام فہم ہے۔

☆ لیکن الاجماع کے مضمون نگار کا مبلغ علم دیکھئے، فرماتے ہیں:

"اگر یہ " أَوَ " ہو تو اس صورت میں یہ سوال کے لئے ہوتا ہے۔۔۔اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ جہاں سوال ہوگا وہاں یقین نہیں ہوگا، اس لئے کہ سوال ہوتا ہی وہاں جہاں شک ہو، یقینی بات معلوم نہ ہو، اگر کوئی بات یقینی طور پر معلوم ہو تو وہاں سوال کے کیا معنی؟" (الاجماع: شمارہ:۱، (ص:۸۲)

اس بے تکی بات پر مضمون نگار کو اتنا ناز تھا کہ اسے بولڈ کر کے لکھا ہے، اب ان کو کون سمجھائے کہ سوال کی ایک قسم سوال انکاری بھی ہے، جسے استفہام انکاری کہا جاتا ہے، اور اس طرح کے سوال کے انداز میں پورے یقین کے ساتھ بات کی جاتی ہے، یہاں پر سوال کی جو نوعیت ہے وہ سوال انکاری یعنی استفہام انکاری ہے، نہ کہ کسی طرح کا استفسار یا اضافہ علم کے لئے کوئی سوال ہے۔

مضمون نگار سے گزارش ہے کہ ذرا وقت نکال کر عربی قواعد کی کتابوں میں "استفہام انکاری" کی بحث پڑھ لیجئے۔

افسوس ہے کہ مضمون نگار نے سوال کی مذکورہ بے تکی تشریح کرنے کے بعد اسی کے بل بوتے یہاں پر " أَوَ " کے سوالیہ ہونے سے انکار کر دیا اور لفظی تحریف کرتے ہوئے یہاں " أَوَ " کو واوَ پر زبر پڑھنے کے بجائے ساکن پڑھا، پھر اسے بل (بلکہ) کے معنی میں لے لیا، حالانکہ یہاں اس معنی کا سابقہ کسی بھی جملے سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔

خود الاجماع کے مضمون نگار نے لکھا کہ:

"اور کہاں پر یہ " أَوَ " اور کہاں پر " أَوْ " پڑھنا ہے اس کو آگے پیچھے کا سینٹینس (جملہ) دیکھ کر معلوم کیا جاتا ہے"۔ (الاجماع: شمارہ:۱، ص:۸۲)

عرض ہے کہ آگے اور پیچھے کے تمام الفاظ کے ساتھ محمد بن یوسف کا جواب ملاحظہ فرمائیں:

قال: لقد سمع ذالک من السائب بن يزيد، ابنُ خصيفة، أَوَ قلت لإحدى وعشرين؟"؟

محمد بن یوسف نے کہا: اس طرح کی بات یزید بن خصیفہ نے ہی سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے سنی ہے، کیا میں نے اکیس رکعات کہا؟۔ (فوائد أبي بكر النيسابوري: ق ۱۳۵/ب)۔

واضح رہے کہ اس جواب کے بیچ میں جملۂ معترضہ کے طور پر اسماعیل بن امیہ نے جو بات بیان کی ہے وہ محمد بن یوسف کی نہیں ہے، جبکہ " أَوَ " یہ محمد بن یوسف کا کلام ہے اس لئے اس کو صرف

محمد بن یوسف ہی کے کلام سے جوڑ کر دیکھا جائے گا۔اس بنا پر محمد بن یوسف کا پورا کلام حاضر ہے، کوئی بھی عقلمند انسان ایک نظر ہی دیکھ کر بتادے گا کہ یہاں " أَوَ " استفہامیہ انکاریہ ہے یعنی محمد بن یوسف اکیس کی تعداد بیان کرنے سے انکار کررہے ہیں۔

اس کے برخلاف اگر یہاں " أَوَ " کو " أَوْ " پڑھیں تو ماقبل اور مابعد کا کوئی بھی لفظ اس مفہوم کا ساتھ نہیں دے گا، اسی لئے مضمون نگار کو یہ کہانی بنانی پڑی کہ اسماعیل بن امیہ نے واپس آخر محمد بن یوسف کو یزید بن خصیفہ کا جواب بتایا تو انہوں نے رجوع کیا، جبکہ اس بات کے لئے اس روایت میں ایک حرف بھی موجود نہیں ہے۔

☆ اسی طرح ''لإحدى وعشرين'' میں ''لام'' کو زیر پڑھنے کے بجائے زبر پڑھا گیا اور اسے لام تاکید بتلایا گیا ہے، حالانکہ یہاں اگر لام تاکید ہوتا تو "عشرين" کو "عشرونَ" ہونا چاہئے، کیونکہ لام تاکید یہ جر کا عمل نہیں کرتا ہے، لیکن مخطوطہ میں ''عشرين'' مجرور ہے۔

یہ زبردست دلیل ہے کہ یہاں لام تاکید ہرگز نہیں ہے۔

الاجماع کے مضمون نگار کی ڈھٹائی بھی قابل دید ہے، ایک تو خود لام جارہ کو لام تاکید پڑھ لیا، پھر اس چوری پر سینہ زوری دیکھیں فرماتے ہیں: ''اس طرح کے ترجمہ سے بچنے کے لئے کفایت اللہ صاحب نے لام تاکید کا ترجمہ ہی اڑادیا''۔(الاجماع :شمارہ: ا،ص:۸۳)

محترم! پہلے یہاں لام تاکید کا وجود تو ثابت کیجئے! ترجمہ کا مطالبہ بعد میں کرنا!

مضمون نگار نے ایک سوال بار بار کیا ہے کہ علامہ البانی نے، اور ناچیز نے پہلے جب یہ روایت نقل کی تھی تو اس جملے کو کیوں نقل نہیں کیا تھا؟

محترم اس کی وجہ صاف ہے کہ ہمارا مقصود صرف یہ تھا کہ محمد بن یوسف کی روایت اور ان کا موقف بتلائیں اور اس کے لئے صرف اتنا حصہ ہی کافی تھا جتنا ہم نے نقل کیا۔

تنبیہ:

اجماع کے مضمون نگار نے محمد بن یوسف کی طرف باطل طور پر رجوع کی بات منسوب کرنے کے بعد یہ بھی کہا ہے کہ دکتور کمال قالمی نے بھی یہی بات کہی کہ محمد بن یوسف نے گیارہ کی تعداد بیان کرنے سے رجوع کرلیا ہے۔

حالانکہ دکتور قالمی پر یہ صریح بہتان ہے، انہوں نے ہرگز ایسی کوئی بات نہیں کہی ہے البتہ انہوں نے صرف یہ احتمال پیش کیا تھا کہ ہوسکتا ہے محمد بن یوسف نے گیارہ کی تعداد بتانے میں یزید بن خصیفہ کو اپنا ہمنوا ظاہر کیا ہو،لیکن اس احتمال کو بھی انہوں نے آگے خود ہی مرجوح قراردے دیا ہے اور دوسرے احتمال کے بارے میں "وهذا أظهر " کہہ کر اسے ہی ترجیح دی ۔(اسی مضمون کا صفحہ (52) دیکھیں

الغرض یہ کہ محمد بن یوسف کا یہ جملہ ان کے مکمل جواب کا آخری حصہ ہے اور اس میں رجوع کی بات تو در کنار سختی سے اکیس رکعات کی تعداد کا انکار ہے۔

ان تمام باتوں کے ساتھ اس پر بھی غور کیجئے کہ محمد بن یوسف سے امام مالک سمیت چھ ثقہ شاگردوں نے صحیح سند سے گیارہ رکعات ہی نقل کی، بلکہ ایک اور شاگرد ابن اسحاق نے بھی معنوی طور پر یہی نقل کیا ہے۔

یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ محمد بن یوسف کی طرف رجوع کی نسبت محض ایک افتراء اور بہتان ہے۔

خلاصہ بحث یہ کہ اس روایت میں محمد بن یوسف نے گیارہ کی تعداد بیان کی ہے اور پورے وثوق کے ساتھ بیان کی ہے اور ساتھ ہی یزید بن خصیفہ کی بیان کردہ تعداد کی تردید بھی کردی ہے، اور خود یزید بن خصیفہ بھی اپنی بیان کردہ تعداد پر اطمینان کا اظہار نہیں کرسکے ۔لہٰذا محمد بن یوسف کی گیارہ کی تعداد والی راویت اعلیٰ درجہ کہ صحیح روایت ہے۔ والحمدللہ۔

تحقیق وتردید

اللھم لک صمت... اور مولانا قاسمی صاحب

حافظ اکبرعلی اخترعلی سلفی

الحمد للہ وحدہ والصلاۃ والسلام علی من لا نبی بعدہ، امابعد:

محترم قارئین! ایک قاسمی عالم ہیں جنہوں نے :''اللّٰھم لک صمت وعلی رزقک افطرت''. کے ثبوت پر دو صفحے کا ایک مضمون لکھا۔ آپ کی خدمت میں راقم، اس کا جواب پیش کر رہا ہے۔ بغور ملاحظہ فرمائیں۔

(۱) شیخ -ھداہ اللہ- سرخی لگاتے ہوئے رقمطراز ہیں: افطار سے پہلے کی دعاء کا مسئلہ اور غیر مقلدین کو منہ توڑ جواب۔۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی! آپ کو معلوم ہے کہ منہ توڑ جواب کسے کہتے ہیں؟ آپ نے منہ توڑ جواب تو دور اچھی طرح سے جواب بھی نہیں دیا۔

(۲) شیخ -ھداہ اللہ- فرماتے ہیں: غیر مقلدین اپنی عادت کے مطابق یہ شور مچارہے ہیں کہ افطار کی دعاء:''اَللّٰھُمَّ لَکَ صُمْتُ، وَعَلٰی رِزْقِکَ أَفْطَرْتُ''. حضور ﷺ سے ثابت نہیں، اور جس حدیث میں یہ الفاظ آئے ہیں وہ ضعیف ہے۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی! ہم شور نہیں مچا رہے ہیں بلکہ صحیح بات کی طرف لوگوں کی رہنمائی کررہے ہیں اور رہا مسئلہ زیر بحث حدیث کا تو وہ ضعیف نہیں بلکہ سخت ضعیف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھیں، راقم کا رسالہ:''القول المختار فی تحقیق الدعاء عند الافطار''.

(۳) شیخ -ھداہ اللہ- فرماتے ہیں: اس مسئلہ پر تحقیق درج ذیل ہے:

امام ابوعبدالرحمٰن محمد بن فضیل بن غزوان بن جریر الضبی الکوفی رحمہ اللہ (م ۱۹۵ھ) فرماتے ہیں:

حَدَّثَنَا حُصَيْنٌ، عَنْ أَبِي زُهْرَةَ، قَالَ:''كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَامَ، ثُمَّ أَفْطَرَ يَقُولُ: اَللّٰهُمَّ لَكَ صُمْتُ، وَعَلٰى رِزْقِكَ أَفْطَرْتُ''.

خلاصہ یہ کہ ابوزھرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب نبی ﷺ افطار کرتے تو فرماتے:''اَللّٰھُمَّ لَکَ صُمْتُ، وَعَلٰی رِزْقِکَ أَفْطَرْتُ''. (الدعاء للضبی، حدیث نمبر: ۲۶)

تنبیہ: یہ روایت مرسل ہے اور مرسل روایت جمہور محدثین کے نزدیک حجت ہے۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی!:

❁ آپ نے اپنے دعویٰ (یعنی: مرسل روایت جمہور محدثین کے نزدیک حجت ہے) کی دلیل کیوں نہیں پیش کی؟ آپ کو پیش کرنی چاہئے تھی۔

❁ مرسل روایت جمہور محدثین کے نزدیک حجت نہیں ہے۔ ائمہ کرام کے اقوال پیش خدمت ہیں:

❁ امام ابو بکر محمد بن موسیٰ الھمدانی رحمہ اللہ (المتوفی: ۵۸۴ھ) فرماتے ہیں:

''فَإِنَّ الْمُرْسَلَ أَكْثَرُ النَّاسِ عَلٰى تَرْكِ الِاحْتِجَاجِ بِهِ''.

''اکثر لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ مرسل روایت سے احتجاج

نہیں کیا جائے گا"۔(الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، ص: ۱۵)

امام برہان الدین ابراہیم بن عمر الجعبری رحمہ اللہ (المتوفی:۷۳۲ھ) فرماتے ہیں:

"وَهُوَ صَحِيح عِنْد مَالك و أبي حنيفَة وصاحبيه، ضَعِيف عِنْد مُسلم وَالشَّافِعِيّ وَأحمد، وَالزهْرِيّ وَأكْثر الْمُحدثين"۔ "مرسل امام مالک، امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہے اور امام مسلم، امام شافعی، امام احمد، امام زہری اور اکثر محدثین کے نزدیک ضعیف ہے"۔(رسوم التحديث في علوم الحديث بتحقيق إبراهيم الميلي، ص:۷۰)

امام ابوعبد اللہ محمد بن ابراہیم الکنانی الشافعی رحمہ اللہ (المتوفی:۷۳۳ھ) فرماتے ہیں:

"حكم الْمُرْسل حكم الضَّعِيف إِلَّا أَن يَصح مخرجه بمجيئه من وَجه آخر إِمَّا مُسْندًا أَو مُرْسلا عَن غير رجال الأول فَيكون حجَّة محتجا بِهِ وَقَالَ مَالك وَأَبُو حنيفَة يحْتَج بالمرسل مُطلقًا ورده قوم مُطلقًا وَالْأول أصح وَعَلِيهِ جَمَاهِير الْعلمَاء والمحدثين"۔ "مرسل کا حکم ضعیف حدیث کا حکم ہے۔مگر یہ کہ اگر یہ دوسرے طریق سے مسند یا مرسل آئے تو وہ حجت، اور قابل احتجاج ہے۔امام مالک اور امام ابوحنیفہ رحمہا اللہ نے مطلق طور پر اس سے احتجاج کیا ہے اور ایک قوم نے مطلق طور پر اس کو رد کر دیا ہے۔پہلی بات سب سے زیادہ صحیح ہے اور اسی پر جمہور محدثین اور علماء کرام ہیں"۔(المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي بتحقيق محيي الدين، ص:۴۳)

امام ابوحفص عمر بن علی المصری، المعروف بابن الملقن رحمہ اللہ(المتوفی:۸۰۴ھ):"الْمُرْسل ضَعِيف عِنْد الْجُمْهُور كالشافعي خلافًا لمَالِك وَأبي حنيفَة"۔"مرسل جمہور محدثین کے نزدیک ضعیف ہے جیسے امام شافعی رحمہ اللہ، امام مالک اور امام ابوحنیفہ رحمہا اللہ کے برخلاف"۔(المقنع في علوم الحديث بتحقيق عبد الله: ۱/۱۳۴)

امام ابوالخیر محمد بن عبد الرحمٰن السخاوی رحمہ اللہ (المتوفی:۹۰۲ھ):"فَقَالَ أَبُو حنيفَة وَمَالك، وَأحمد فى رِوَايَة وَجها عَنهُ: يحْتَج بِهِ، وَمنع ذَالِك آخَرُونَ، والذى عَلَيْهِ جَمَاهِير الْعلمَاء والمحدثين وَهُوَ الأَصَح"۔"امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد ایک روایت کے مطابق فرماتے ہیں کہ اس سے احتجاج کیا جائے گا۔اور دوسرے لوگوں نے اسے منع کیا ہے اور اسی پر جمہور علماء کرام اور محدثین ہیں اور یہی سب سے زیادہ صحیح ہے"۔(الغاية في شرح الهداية في علم الرواية بتحقيق عبد المنعم إبراهيم، ص:۱۶۶)

امام عثمان بن عبد الرحمٰن، المعروف بابن الصلاح رحمہ اللہ(المتوفی:۶۴۳ھ):"وَمَا ذَكَرْنَاهُ مِنْ سُقُوطِ الِاحْتِجَاجِ بِالْمُرْسَلِ وَالْحُكْمِ بِضَعْفِهِ هُوَ الْمَذْهَبُ الَّذِي اسْتَقَرَّ عَلَيْهِ آرَاءُ جَمَاهِيرِ حُفَّاظِ الْحَدِيثِ وَنُقَّادِ الْأَثَرِ، وَقَدْ تَدَاوَلُوهُ فِي تَصَانِيفِهِمْ"۔"اور جو کچھ ہم نے مرسل روایت سے احتجاج کے سقوط اور اس پر ضعف کے حکم سے متعلق ذکر کیا ہے یہ وہ مذہب ہے جس پر جمہور حفاظ حدیث اور نقاد حدیث کی آراء مستقر ہے اور انہوں نے اس کو اپنی تصانیف میں رائج کیا ہے"۔(معرفة أنواع علوم الحديث بتحقيق نور الدين عتر، ص:۵۵)

مزید اقوال کے لئے دیکھیں، راقم کا رسالہ:"القول المختار، ص:۵۷و۵۸.

واضح رہے کہ مرسل روایت پر ایک لمبی تفصیل کتب اصول حدیث میں موجود ہے۔

امید ہے کہ مذکورہ اقوال کو پڑھنے کے بعد آپ اپنی بات سے رجوع کریں گے۔واللہ ولی التوفیق.

(۴) شیخ -هداه الله- فرماتے ہیں: اور مزید امام ابو داوٗد رحمہ اللہ (م۲۷۵ھ) نے بھی اس روایت کو اپنی سنن میں نقل کیا

ہے۔اوراس کونقل کرنے کے بعدامام ابوداؤدرحمہ اللہ نے سکوت اختیار کیاہے۔ (سنن ابو داؤد، حدیث:۲۳۵۸) جو کہ غیر مقلدین کے نزدیک روایت کے معتبر ہونے کی دلیل ہے۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی! اہل حدیث کے نزدیک امام ابوداؤدرحمہ اللہ کا سکوت حجت نہیں ہے۔

ائمہ وعلماء کرام کے اقوال پیش خدمت ہیں:

❁ امام ابوزکریا یحییٰ بن شرف النووی رحمہ اللہ (المتوفی: ۶۷۶ھ): "ما وجدنا في "سنن أبي داؤد" وليس هو في الصحيحين أو أحدهما، ولا نص على صِحَته أو حسنه أحدٌ ممن يعتمد، ولم يُضَعِّفه أبو داؤد، فهو حَسَنٌ عند أبي داؤد أو صحيح، فنحكمُ بالقدر المحقق: وهو أنه حَسَنٌ، فإن نَصَّ على ضَعْفِهِ من يُعتمد، أو رأى العارفُ في سنده ما يقتضي الضَّعْفَ ولا جابر له، حَكَمْنا بِضَعْفِهِ"۔ "جوحدیث ہم سنن ابی داؤد میں پائیں اور وہ صحیحین یا ان میں سے کسی ایک میں نہ ہو اور کسی معتمد شخص نے اس پر صحت یا حسن کا کوئی حکم نہیں لگایا اور امام ابوداؤدرحمہ اللہ نے بھی اسے ضعیف نہیں قرار دیا تو وہ ان کے نزدیک حسن یا صحیح ہے لہٰذا ہم اس پر وہ حکم لگائیں گے جو بہرصورت ثابت ہے، اور وہ حسن ہے۔ اگر کسی معتمد شخص نے اس پر ضعف کا حکم لگایا ہے یا (اس فن کے) جانکار شخص نے اس کی سند میں کوئی ایسی چیز دیکھی جو اس کے ضعف کا تقاضا کرتی ہے اور اس کا کوئی شاہد اور متابع نہیں ہے تو ہم اس پر ضعف کا حکم لگائیں گے"۔ (الإيجاز في شرح سنن أبي داؤد بتحقيق مشهور حسن، ص:۵۰)

پھر کچھ آگے چل کر فرماتے ہیں: "واعلم أنه وقع في "سنن أبي داؤد" أحاديث ظاهرة الضعف لم يُبَيِّنْها، مع أنها مُتفقٌ على ضَعْفِها عند المحدثين: كالمرسل والمنقطع، وروايته عن مجهول: كشيخ ورجلٍ ونحوه. فقد يقال: إن هذا مخالف لقوله: "ما كان فيه وهن شديد بَيَّنْتُه".

وجوابه: أنه لمَّا كان ضعف هذا النوع ظاهرًا، استغنى بظهوره عن التصريح ببيانه"۔ "جان لو کہ سنن ابی داؤد میں کئی ایسی احادیث ہیں جن کا ضعف واضح ہے اور امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے ان کے ضعف کو بیان نہیں کیا ہے۔ باوجود یہ کہ ان کے ضعف پر محدثین کا اتفاق ہے جیسے: مرسل، منقطع اور ان کا مجہول سے روایت کرنا جیسے: شیخ، رجل وغیرہ۔ تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ بات ان کے اس قول کے مخالف ہے: جس حدیث میں سخت ضعف ہوگا میں اس کو بیان کردونگا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ: اس طرح کی قسم کا ضعف جب ظاہر ہو تو اس کا ظہور اس کے بیان کی وضاحت سے بے نیاز کر دیتا ہے (یعنی اس طرح کی حدیثوں کا ضعف نہایت واضح تھا۔ چنانچہ ان کے ضعف کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اسے بیان کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوئی)"۔ (الإيجاز في شرح سنن أبي داؤد بتحقيق مشهور حسن، ص:۵۶)

❁ امام حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (المتوفی: ۸۵۲ھ) سکوت ابی داؤد پر تفصیل سے گفتگو کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"فالصواب عدم الاعتماد على مجرد سكوته لما وصفنا أنه يحتج بالأحاديث الضعيفة، ويقدمها على القياس إن ثبت ذالک عنه"۔ "امام ابوداؤدرحمہ اللہ کے سکوت پر اعتماد نہ کرنا ہی درست ہے۔ اس چیز کی وجہ سے جو ہم نے بیان کیا کہ انہوں نے ضعیف احادیث سے احتجاج کیا ہے اور اس کو قیاس پر مقدم کیا ہے اگر یہ ان سے ثابت ہو"۔ (النكت على كتاب ابن الصلاح بتحقيق ربيع بن هادي: ۱/۴۴۳)

پھر کچھ آگے چل کر امام نووی رحمہ اللہ کا یہ کلام پیش کرتے ہیں: "والحق أن ما وجدناه في سننه ما لم يبينه، ولم ينص على صحته أو حسنه أحد ممن يعتمد فهو حسن، وإن نص على ضعفه من يعتمد أو رأى العارف في سنده ما يقتضي الضعف ولا جابر له، حكم بضعفه ولم يلتفت إلى سكوت

أبي داؤد"۔ "حق یہ ہے کہ ہم ان کی سنن میں جو حدیث پائیں جس کی بابت انہوں نے کچھ بیان نہیں کیا ہے اور کسی معتمد شخص نے بھی اس کی صحت یا حسن کا کوئی حکم نہیں لگایا ہے تو وہ حسن ہے اور اگر کسی معتبر شخص نے اس پر ضعف کا حکم لگایا ہے یا کسی صاحب معرفت نے اس کی سند میں کوئی ایسی چیز پائی جو ضعف کا تقاضا کرتی تھی اور اس کا کوئی جابر (یعنی اس کو تقویت دینے والی کوئی روایت) بھی نہیں ہے تو اس پر ضعف کا حکم لگایا جائے گا اور ابوداؤد کا سکوت نا قابل التفات ہوگا"۔

پھر فرماتے ہیں:"**وهذا هو التحقيق، لكنه خالف ذالک في مواضع من شرح المهذب وغيره من تصانيفه، فاحتج بأحاديث كثيرة من أجل سكوت أبي داؤد عليها فلا يغتر بذالک. والله أعلم**"۔ یہی تحقیق ہے لیکن امام نووی رحمہ اللہ نے شرح المہذب اور اپنی دیگر تصانیف میں اس کی کئی جگہوں پر مخالفت کی ہے۔ اور بہت زیادہ احادیث سے سکوت ابوداؤد کی وجہ سے احتجاج کیا ہے۔ لہٰذا اس سے دھوکہ نہ کھائیں۔ واللہ اعلم"۔(النکت علی کتاب ابن الصلاح بتحقیق ربیع بن هادي: ۴۴۵/۱)

۞ امام برہان الدین ابراہیم بن عمر البقاعی رحمہ اللہ (المتوفی: ۸۸۵ھ) کے نزدیک بھی سکوت ابی داؤد حجت نہیں ہے۔ دیکھیں:(النكت الوفية بما في شرح الألفية بتحقيق ماهر ياسين: ۲۵۷/۱)

۞ شیخ مشہور حسن آل سلمان حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

"**ما قرّره البقاعي هو الصواب، وسبقه إليه غير واحد من المحققين، وتبعه عليه جماعة**"۔ "ابراہیم البقاعی رحمہ اللہ نے جو ثابت کیا ہے وہی درست ہے۔ اور اسی کی طرف کئی محققین گئے ہیں اور اس پر ایک جماعت نے اپ کی متابعت کی ہے"۔(فی تحقیق الإیجاز، ص: ۵۱)

۞ علامہ البانی، شیخ شعیب - رحمہما اللہ - اور ان کی ٹیم کے نزدیک بھی سکوت ابی داؤد حجت نہیں ہے۔

دیکھیں: صحیح ابی داؤد (الام) کا مقدمہ اور شیخ شعیب اور ان کی ٹیم کی تحقیق کے ساتھ جو ابوداؤد چھپی ہے، اس کا مقدمہ۔

۞ شیخ جاسم بن سلیمان الدوسری حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

"**وأمّا سكوت أبي داؤد على الحديث فإنه لا يفيد صحة الحديث دائمًا، ففي السنن أحاديث ضعيفة كثيرة -كما هو معلوم عند أهل هذا الفن- قد سكت عليها أبو داؤد**"۔ "رہی بات حدیث پر امام ابو داؤد کے سکوت کی تو یہ ہمیشہ صحت حدیث کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ سنن میں بہت ساری ضعیف احادیث ہیں - جیسا کہ اس فن کے لوگ واقف ہیں - جن پر انہوں نے سکوت اختیار کیا ہے"۔ (الرَّوض البَسام بتَرتيبِ وَتخريج فَوَائِدِ تَمَام: ۱۴۷/۲، تحت الحديث: ۵۳۵)

۞ شیخ ارشاد الحق الاثری حفظہ اللہ کے نزدیک بھی سکوت ابی داؤد حجت نہیں ہے۔ دیکھیں: (اعلاء السنن فی المیزان، ص: ۵۲-۷۱)

۞ جن علماء کرام نے سنن ابی داؤد کی تحقیق کی ہے اور اس میں ان روایتوں کو جن پر امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے سکوت اختیار کیا ہے، ضعیف یا سخت ضعیف یا موضوع یا منکر قرار دیا ہے تو وہ لوگ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ سکوت ابوداؤد حجت نہیں ہے۔

ان کے علاوہ قواعد علوم الحدیث للتھانوی - رحمہ اللہ - تحقیق ابی غدۃ، ص: ۸۳-۹۱ بھی دیکھیں۔

اور بھی اقوال ہیں لیکن بروقت انہیں پر اکتفاء کیا جارہا ہے۔

اور امید کرتا ہوں کہ ان قوال کو دیکھنے کے بعد اب دوبارہ آپ حضرات یہ بات نہیں کہیں گے کہ اہل حدیث علماء کے نزدیک سکوت ابی داؤد حجت ہے۔

اور قارئین!!! آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ مولانا قاسمی - هداه الله - نے اپنے قول کے اثبات میں کوئی دلیل پیش نہیں کی ہے۔ ہاں حاشیہ میں ص: (۵۳) لکھا ہوا ہے۔ جب راقم نے اس صفحے کا

دیدار کیا تو وہاں صرف چار(۴)اقوال ملے۔

اب ان کی حقیقت پیش کررہا ہوں۔بغور ملاحظہ فرمائیں:

پہلا قول : وہاں لکھا ہوا ہے کہ: غیر مقلدین کے مجتہد قاضی شوکانی رحمہ اللہ ایک مقام پر فرماتے ہیں:

"امام ابوداؤد اور امام منذری رحمہا اللہ نے اس (روایت) پر سکوت اختیار کیا اور اس کی سند کے رجال امام ابوداؤد رحمہ اللہ کے نزدیک ثقہ ہیں"۔(نیل الاوطار: ۱/۱۶۱،دوسرا نسخہ: ۱/۴۶۶)

معلوم ہوا کہ غیر مقلدین کے نزدیک امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے جس روایت پر سکوت اختیار کیا، وہ روایت اہل حدیث حضرات کے نزدیک صحیح اور اس روایت کے تمام رجال بھی امام ابوداؤد کے نزدیک ثقہ ہوتے ہیں۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ:

❀ امام شوکانی رحمہ اللہ کی پوری عبارت اس طرح سے ہے:

"**الحديث إسناده حسن، وقد سكت عنه أبو داؤد والمنذري لذالك، ورجال إسناده عند أبي داؤد ثقات وأما عند النسائي فشيخه فيه مقال والبقية ثقات**"۔ "حدیث کی سند حسن ہے اور اسی وجہ سے امام ابوداؤد اور امام منذری رحمہا اللہ نے اس پر سکوت کیا ہے۔ اور اس کی سند جو ابوداؤد کے یہاں ہے، اس کے رجال ثقہ ہیں اور رہی بات امام نسائی کے یہاں جو سند ہے اس کی تو امام نسائی کے شیخ کی بابت مقال ہے اور بقیہ رجال ثقہ ہیں"۔(نیل الاوطار: ۱/۱۶۱)

قارئین! آپ غور کریں۔۔تو آپ کو معلوم ہوگا کہ مذکورہ قول میں امام شوکانی رحمہ اللہ نے امام ابوداؤد اور امام منذری رحمہ اللہ کے سکوت پر اعتماد نہیں کیا ہے۔اس پر مزید یہ کہ:

❀ امام شوکانی رحمہ اللہ ہی فرماتے ہیں:

(۱) "**وقد اعتنى المنذري - رحمه الله - في نقد الأحاديث المذكورة في سنن أبي داؤد وبين ضعف كثير مما سكت عنه، فيكون ذالك خارجا عما يجوز العمل به، وما سكتا عليه جميعا فلا شك أنه صالح للاحتجاج إلا في مواضع يسيرة قد نبهت على بعضها في هذا الشرح**"۔ "امام منذری رحمہ اللہ نے سنن ابی داؤد میں مذکور احادیث پر نقد کیا ہے اور ان احادیث کی ایک کثیر تعداد کے ضعف کو بیان کیا ہے جن پر امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے سکوت اختیار کیا ہے۔لہٰذا وہ روایات نا قابل عمل ہیں اور جن احادیث پر ان دونوں نے سکوت کیا ہے تو بلاشبہ وہ چند مقامات کے علاوہ احتجاج کے قابل ہیں۔ان میں سے بعض پر میں نے اس شرح میں متنبہ کیا ہے"۔(نیل الاوطار بتحقیق عصام الدین: ۱/۲۶)

(۲) "**حديث أبي هريرة سكت عنه أبو داؤد والمنذري وهو من طريق جعفر بن مسافر شيخ أبي داؤد. قال النسائي: صالح، وفي إسناده يحيى بن بشير بن خلاد عن أمه واسمها أمة الواحد، ويحيى مستور وأمه مجهولة**"۔ "ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث پر امام ابو داؤد اور امام منذری رحمہا اللہ نے سکوت اختیار کیا ہے۔اور وہ امام ابوداؤد کے شیخ جعفر بن مسافر کے طریق سے ہے۔ امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ صالح ہے۔اور اس کی سند میں یحییٰ بن بشیر اپنی ماں سے روایت کرتے ہیں اور ان کی ماں کا نام امۃ الواحد ہے اور یحییٰ مستور اور ان کی ماں مجہولہ ہیں"۔(المصدر السابق: ۳/۲۱۵)

(۳) "**حديث عبد الرحمٰن بن شبل سكت عنه أبو داؤد والمنذري، والراوي له عن عبد الرحمٰن بن شبل هو تميم بن محمود، قال البخاري: في حديثه نظر**"۔ "عبد الرحمٰن بن شبل کی حدیث پر امام ابوداؤد اور امام منذری رحمہا اللہ نے سکوت اختیار کیا ہے۔اور ابن شبل سے اس حدیث کو روایت کرنے والے راوی تمیم بن محمود ہیں۔امام بخاری رحمہ اللہ (ان

کی بابت) فرماتے ہیں: اس کی حدیث میں نظر ہے"۔(المصدر السابق: ۲۳۳/۳)

(۴) "وقد سكت عنه أبو داؤد والمنذري، وفي إسناده إسماعيل بن رباح السلمي وهو مجهول"۔"امام ابوداؤداورامام منذری رحمہما اللہ نے اس روایت پرسکوت اختیار کیا ہےاوراس کی سند میں اسماعیل السلمی ہیں اوروہ مجہول ہیں"۔ (المصدر السابق: ۱۹۱/۸)

ان کےعلاوہ اور بھی کئی حوالے ہیں۔

اب مولانا قاسمی -هداه الله- بتائیں کہ مذکورہ اقوال سے کیا معلوم ہوتا ہے؟

اسی لئے راقم آپ لوگوں سے بارہا کہتا ہے کہ:

آپ ہی اپنی اداؤں پہ ذرا غور کریں ہم عرض کریں گے، تو شکایت ہوگی۔

دوسرا قول: غیر مقلدین کےمحقق العصر مولانا عبدالقادر حصاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس حدیث پرانہوں نے (یعنی امام ابوداؤد نے) سکوت کیا ہےتو یہ حدیث قابل استدلال بن جاتی ہے۔(فتاویٰ حصاریہ: ۱۴/۳)

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ:

❁ شیخ رحمہ اللہ کااصل کلام اس طرح ہے:

"جماعت غرباء کا کوئی عالم اورمفتی اس حدیث پرکوئی جرح وقدح نہیں کرسکتا کیونکہ یہ حدیث صحاح میں سےسنن ابی داؤد کی ہےجس پرانہوں نے سکوت کیا ہےتو یہ حدیث قابل استدلال ہے"۔

❁ یہ موقف نا قابل التفات ہے کیونکہ محدثین ومحققین اور دیگرعلماء اہل حدیث کےنزدیک سکوت ابی داؤد حجت نہیں ہے۔جیسا کہ گزشتہ سطورمیں اقوال گزرچکے ہیں۔

تیسرا قول: اسی طرح اہل حدیثوں کے ایک اور عالم مولانا ابراہیم سیالکوٹی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس حدیث پرامام ابوداؤد نے سکوت کیا، اسے درجۂ قبولیت دیا گیا ہے۔(۲۲، نامور فقہاء ومحدثین/۹۸)

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ یہ قول نا قابل التفات ہے کیونکہ ائمہ وعلماء کرام نے ان احادیث کودرجۂ قبولیت نہیں دیا ہےجن پرامام ابوداؤد رحمہ اللہ نے سکوت اختیار کیا ہے۔ **کما مضی اقوال الائمہ والعلماء.**

چوتھا قول: مولانا شمس الحق عظیم آبادی رحمہ اللہ غیرمقلد ایک حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں: اس حدیث پرامام ابوداؤد رحمہ اللہ اورامام منذری رحمہ اللہ نے (مختصر میں) سکوت کیا ہےاوراس کی سندحسن ہے۔(عون المعبود: ۹۱/۴)

جبکہ البانی رحمہ اللہ نے اسی روایت کوضعیف کہا ہےجس کو مولانا شمس الحق عظیم آبادی رحمہ اللہ نے امام ابوداؤد رحمہ اللہ اور امام منذری رحمہ اللہ وغیرہ کےقول سےحسن کہا ہے۔(ضعیف ابو داؤد/۹۷)

اس سے پتہ چلتا ہے کہ اہل حدیث عالم مولانا شمس الحق عظیم آبادی رحمہ اللہ کےنزدیک بھی امام ابوداؤداورامام منذری رحمہما اللہ کاسکوت روایت کےمعتبر ہونے کی دلیل ہے۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ اس قول کونقل کرنے والا بندہ لوگوں کوگمراہ کرنا چاہتا ہے یااس کوعربی عبارت سمجھ میں نہیں آتی کیونکہ فضیلۃ الشیخ شمس الحق عظیم آبادی رحمہ اللہ نے اس روایت کی سند کوحسن نہیں کہا ہے۔ میں ان کی پوری عبارت نقل کر رہا ہوں۔ملاحظہ فرمائیں:

"وَالْحَدِيثُ سَكَتَ عَنْهُ أَبُو دَاوُدَ وَالْمُنْذِرِيُّ وَحَسَّنَ إِسْنَادَهُ الْحَافِظُ فِي الْفَتْحِ وَالْحَدِيثُ اسْتُدِلَّ بِهِ عَلَى جَوَازِ الصَّلَاةِ عِنْدَ شِدَّةِ الْخَوْفِ بِالْإِيمَاءِ وَهٰذَا الِاسْتِدْلَالُ صَحِيحٌ لَا شَكَّ فِيهِ لِأَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ أُنَيْسٍ فَعَلَ ذَالِكَ فِي حَيَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذَالِكَ زَمَانَ نُزُولِ الْوَحْيِ وَمُحَالٌ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَطَّلِعْ عَلَيْهِ

وَفِعْلُ الصَّحَابِيِّ أَيْضًا حُجَّةٌ مَا لَمْ يُعَارِضْهُ حديث مرفوع"۔

جب شیخ نے اس کی سند کو حسن کہا ہی نہیں تو اس وجہ سے ہمارے بھائی کا کلام (جبکہ البانی نے۔۔۔ہونے کی دلیل ہے) نا قابل التفات ہے۔

اس پر مزید یہ کہ شیخ رحمہ اللہ ہی رقمطراز ہیں:

(۲) "قُلْتُ: حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ سَكَتَ عَنْهُ أَبُو دَاوُدَ ثُمَّ الْمُنْذِرِيُّ فِي مُخْتَصَرِهِ وَفِيهِ يَحْيَى بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ الْمَدِينِيُّ. قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فِي الْحَدِيثِ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيُّ فِي جُزْءِ الْقِرَاءَةِ وَيَحْيَى هٰذَا مُنْكَرُ الْحَدِيثِ رَوَى عَنْهُ أَبُو سَعِيدٍ مَوْلَى بَنِي هَاشِمٍ وَعَبْدُ اللهِ بْنُ رَجَاءٍ الْبَصْرِيُّ مَنَاكِيرَ وَلَمْ يَتَبَيَّنْ سَمَاعُهُ من زيد ولا من ابْنِ الْمَقْبُرِيِّ وَلَا تَقُومُ بِهِ الْحُجَّةُ"۔ "میں کہتا ہوں: ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث پر امام ابوداؤد پھر امام منذری رحمہا اللہ نے مختصر میں سکوت اختیار کیا ہے۔ اور اس میں یحیٰی المدینی ہے۔ امیر المؤمنین فی الحدیث محمد بن اسماعیل البخاری رحمہ اللہ جزء القراۃ میں فرماتے ہیں کہ یحیٰی، یہ منکر الحدیث ہے۔ اس نے ابوسعید مولی بنی ہاشم اور عبداللہ بن رجاء البصری سے منکر روایتیں بیان کی ہیں اور اس کا سماع زید اور ابن المقبری سے واضح نہیں ہے۔ اور اس سے حجت قائم نہیں ہوگی"۔ (عون المعبود: ۱۰۳/۳)

(۲) "وَالْحَدِيثُ سَكَتَ عَنْهُ أَبُو دَاوُدَ ثُمَّ الْمُنْذِرِيُّ لٰكِنْ فِيهِ كَلَامٌ كَمَا تَقَدَّمَ"۔ "اس حدیث پر امام ابوداؤد نے پھر امام منذری رحمہا اللہ نے سکوت اختیار کیا ہے لیکن اس میں کلام ہے جیسا کہ گزر چکا ہے"۔ (المصدر السابق: ۸/۴)

اب مولانا قاسمی -ھداہ اللہ- بتائیں کہ مذکورہ اقوال سے کیا پتہ چلتا ہے؟

کیا اب بھی آپ یہ کہیں گے: اہل حدیث عالم مولانا شمس الحق عظیم آبادی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی امام ابوداؤد اور امام منذری رحمہا اللہ کا سکوت روایت کے معتبر ہونے کی دلیل ہے۔

؟؟؟

(۵) شیخ -ھداہ اللہ- فرماتے ہیں: مزید اس روایت کے شواہد بھی موجود ہیں، جو کہ درج ذیل ہیں:

۱۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب افطار فرماتے تو یہ پڑھتے: "بِسْمِ اللهِ، اللّٰهُمَّ لَكَ صُمْتُ، وَعَلٰى رِزْقِكَ أَفْطَرْتُ"۔ (المعجم الاوسط للطبرانی ۲۹۸/۷، ضعیف)

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی!:

❁ یہ روایت ضعیف نہیں بلکہ سخت ضعیف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھیں، راقم کا رسالہ: "القول المختار، ص: ۳۴-۴۰"۔ لہٰذا یہ بطور شاہد پیش کرنے کے قابل نہیں ہے۔

❁ آپ نے اسے فقط ضعیف کہا۔ کیوں؟

آپ نے اپنے دعوے کو احسن طریقے سے ثابت کیوں نہیں کیا؟

امید کرتا ہوں کہ آپ اصول حدیث کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس روایت کا فقط ضعیف ہونا ثابت کریں گے۔

(۶) شیخ -ھداہ اللہ- فرماتے ہیں:

۲۔ الربیع بن خثیم رحمہ اللہ (م ۶۳ھ) سے بھی یہی دعاء ثابت ہے۔ (الطبقات الکبری: ج ۶: ص ۲۲۶، واسنادہ صحیح)

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی!:

❁ اصول حدیث کی کس کتاب میں یہ بات لکھی ہوئی ہے کہ مرفوع روایت کے شواہد میں ایک مقطوع عمل کو پیش کرنا جائز ہے؟ کیا فن حدیث کے کسی امام نے مرفوع روایت کے شواہد میں ایک مقطوع عمل کو پیش کیا ہے؟

❁ یہ روایت بلاشبہ صحیح نہیں ہے۔ تفصیل پیش خدمت ہے:

حصین بن عبدالرحمٰن رحمہ اللہ سے اس قول کونقل کرنے والے دو(۲)راوی ہیں:

(۱) امام سفیان الثوری رحمہ اللہ(المتوفی:۱۶۱ھ):

امام ابوعبد اللہ محمد البغدادی ،المعروف بابن سعد رحمہ اللہ (المتوفی:۲۳۰ھ)فرماتے ہیں:

"أَخبَرَنَا مُحَمَّدُ بنُ عَبدِ اللهِ الأَسَدِيُّ قَالَ: حَدَّثَنا سفيَانُ عَنْ حُصَينٍ عَنْ مُعَاذٍ عَنِ الرَّبِيعِ بنِ خُثَيمٍ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ إِذَا أَفطَرَ: اللّٰهُمَّ لَكَ صُمْنَا وَعَلَى رِزْقِكَ أفطرنا". (الطبقات الكبرى بتحقيق محمد عبد القادر: ۲۲۵/۶)

امام عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ (المتوفی:۱۸۱ھ) فرماتے ہیں:

"حَدَّثَنَا سُفيَانُ ،عَنْ حُصَينٍ، عَنْ مُعَاذٍ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَفْطَرَ قَالَ: اللّٰهُمَّ لَكَ صُمْتُ، وَعَلَى رِزْقِكَ أَفْطَرْتُ .وَقَالَ: وَكَانَ الرَّبِيعُ بْنُ خُثَيمٍ يَقُولُ: الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي أَعَانَنِي فَصُمْتُ، وَرَزَقَنِي فَأَفْطَرْتُ". (الزهد والرقائق بتحقيق حبيب الرحمن الأعظمي: ۱/ ۴۹۵،ح:۱۴۱۰،واسنادہ صحیح الی حصین)

واضح رہے کہ الزہد بتحقیق الاعظمی میں سفیان الثوری کا واسطہ ساقط ہوگیا۔دیکھیں:(ترتيب الأمالي الخميسية للشجري بتحقيق محمد حسن: ۳۵۵/۱، ح:۱۲۵۰ وعجالة الراغب للهلالي:۲/ ۵۴۶،ح:۴۸۰)

(۲) امام شریک القاضی رحمہ اللہ (المتوفی :۱۷۷۔۱۷۸ھ):

امام ابوعبد اللہ محمد البغدادی ،المعروف بابن سعد رحمہ اللہ (المتوفی:۲۳۰ھ)فرماتے ہیں:

"أَخبَرَنَا الْفَضْلُ بْنُ دُكَينٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شَرِيكٌ، عَنْ حُصَينٍ، عَنْ هِلَالِ بْنِ يِسَافٍ، عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ خُثَيمٍ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ:اللّٰهُمَّ لَكَ صُمْتُ، وَعَلَى رِزْقِكَ أَفْطَرْتُ" ۔ (الطبقات الكبرى بتحقيق محمد عبد القادر: ۲۲۵/۶)

قارئین! آپ غور کریں۔۔تو آپ کو معلوم ہوگا کہ حصین رحمہ اللہ سے دو(۲) لوگوں نے دوطرح سے روایت کیا ہے۔

امام شریک القاضی رحمہ اللہ نے امام سفیان ثوری رحمہ اللہ کی مخالفت کی ہے۔وہ اس طرح سے کہ امام سفیان رحمہ اللہ نے حصین کے شیخ کا نام معاذ بتایا ہے جبکہ امام شریک رحمہ اللہ نے ہلال بن یساف رحمہ اللہ کا نام لیا ہے۔

اورفن جرح وتعدیل سے شغف رکھنے والا بندہ جانتا ہے کہ امام شریک القاضی رحمہ اللہ ثقہ،سئ الحفظ راوی ہیں ۔بعض ائمہ نے تو آپ کو کثیر الخطا، ردی الحفظ قرار دیا ہے۔دیکھیں:(تهذيب الكمال للمزی بتحقيق بشار:۴۶۲/۱۲،ت:۲۷۳۶)

اورامام سفیان ثوری رحمہ اللہ اعلیٰ پائے کے امام اور ثقہ راوی ہیں۔

اس پر مزید یہ کہ امام شریک سے روایت کرنے والے راوی فضل بن دکین،کوفی ہیں اورامام ابن حبان رحمہ اللہ نے واضح طور پر فرمایا ہے کہ:"فسماع الْمُتَقَدِّمين عَنهُ الَّذين سمعُوا مِنْهُ بواسط لَيسَ فِيهِ تَخْلِيط مثل يزِيد بن هَارُون وَإِسْحَاق الْأَزْرَق وَسَمَاع الْمُتَأَخِّرين عَنهُ بِالْكُوفَةِ فِيهِ أَوْهَام كَثِيرَة "۔"ان سے متقدمین کا سماع جنھوں نے ان سے واسط میں سنا ہے ، اس میں تخلیط نہیں ہے جیسے: یزید بن ہارون اور اسحاق الازرق اور ان سے متأخرین کا سماع کوفہ میں تو اس میں بہت زیادہ اوہام ہیں"۔(الثقات:۴۴۴/۶،ت:۸۵۰۷)

لہٰذا سند میں امام شریک القاضی کی مخالفت مقبول نہیں ہے۔

اوراسی وجہ سے سند کو صحیح قرار دینا بھی صحیح نہیں ہے۔

(۷) شیخ -هداه الله- فرماتے ہیں:

اورمولانا رئیس ندوی سلفی اہل حدیث عالم لکھتے ہیں کہ:

مرسل حدیث احناف ومالکیہ کے نزدیک مطلقاً حجت ہے ،اوردوسرے اہل علم کے نزدیک بعض شرائط کے ساتھ حجت ہے ،جن میں سے ایک یہ ہے کہ وہ دوسری متصل سند سے،خواہ ضعیف

ہومروی ہو(نماز جنازہ اوراس کے مسائل۔۴۶)

معلوم ہوا کہ خود اہل حدیث کے نزدیک بھی مرسل روایت دوسری متصل ضعیف روایت کی موجودگی میں مقبول ہوتی ہے۔ایسی روایت کو،مرسل معتضد، کہتے ہے جو غیر مقلدین کے نزدیک بھی حجت ہے۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی!اس میں کوئی شک نہیں کہ مرسل اس وقت لائق احتجاج ہوتی ہے جب دوسری مرسل یا مسند (صحیح یا حسن یا ضعیف) روایت اس کی موافقت کردے بشرطیکہ وہ (یعنی دوسری مرسل یا مسند روایت) دوسری سند کے ساتھ وارد ہولیکن آپ کوئی دوسری مرسل یا مسند (صحیح یا حسن یا ضعیف) روایت پیش تو کریں پہلے؟

آپ نے جو بطور شاہد دو روایتیں پیش کی ہیں ان میں سے ایک تو مرفوع ہے اور دوسری مقطوع۔

مرفوع تو سخت ضعیف ہے اور مقطوع بھی صحیح نہیں ہے۔اور اس کی بابت تو میں نے آپ سے گزشتہ سطور میں ایک سوال بھی کیا ہے۔

امید ہے کہ آپ اس کا جواب دیں گے۔

(۸) شیخ-هداه الله- فرماتے ہیں:

یہی وجہ کہ امام الشیر ازی رحمہ اللہ (۴۷٦ھ) امام غزالی رحمہ اللہ (۵۰۵ھ) امام الحافظ بغوی رحمہ اللہ م ۵۱٦ھ) اورامام النووی رحمہ اللہ (م ٦٧٦ھ) نے اس دعاء کو افطار کے وقت پڑھنے کو سنت ومستحب لکھا ہے۔(المہذب للشیرازی ج ۱:ص ۳۴۳،الوسیط فی المذهب للغزالی:ج ۲:ص ۵۳٦،التهذیب للبغوی:ج ۳:ص ۱۸۳،المجموع:ج ٦:ص ۳٦۲)

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی! :

۞ کیوں لوگوں کو دھوکہ دیتے ہو؟ کیوں ان کو گمراہ کرتے ہو؟ آپ نے لکھا ہے کہ یہی وجہ ہے کہ امام۔۔۔

راقم آپ سے- ادب کے ساتھ- پوچھتا ہے، آپ مجھے بتائیں کہ مذکورہ تمام کتابوں میں یہ بات کہاں لکھی ہوئی ہے کہ امام الشیر ازی، امام غزالی، امام الحافظ البغوی اور امام النووی رحمہم اللہ نے زیر بحث دعاء کو مرسل معتضد مان کر اس کے پڑھنے کو مستحب قرار دیا ہے؟

اور جو حوالے آپ نے پیش کئے ہیں وہاں مذکورہ بات تو دور، اس طرح کی کسی بات کا کوئی ذکر ہی نہیں ہے۔

۞ اس دعاء کا افطار کے وقت پڑھنا سنت ومستحب اس وقت ہوگا جب یہ دعاء نبی کریم ﷺ سے ثابت ہوجائے۔ جب اس دعاء کا افطار کے وقت پڑھنا نبی کریم ﷺ سے ثابت ہی نہیں تو اس کا افطار کے وقت پڑھنا سنت ومستحب کیسے ہوسکتا ہے؟

۞ اب مولانا قاسمی -هداه الله- نے جن ائمہ کے حوالے پیش کئے ہیں ان کی بابت چند باتیں پیش خدمت ہیں:

پہلا قول: المہذب للشیرازی میں لکھا ہوا ہے کہ: **"والمستحب أن يقول عند إفطاره: اللهم لک صمت وعلى رزقک أفطرت لما روى أبو هريرة رضي الله عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا صام ثم أفطر قال: أللهم لک صمت وعلى رزقک أفطرت"** افطار کے وقت: اللہم لک۔۔۔ پڑھنا مستحب ہے، اس حدیث کی وجہ سے جسے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ آپ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب روزہ رکھتے، پھر افطار کرتے تو فرماتے: اللہم لک۔۔۔".

قارئین! امام شیرازی رحمہ اللہ نے جس حدیث کو پیش نظر رکھتے ہوئے زیر بحث دعاء کو مستحب قرار دیا ہے اس کی بابت عرض ہے کہ:

۞ امام ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ایسی کوئی حدیث نہیں مروی ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ، امام شیرازی رحمہ اللہ کے قول کے تحت

فرماتے ہیں:

"(وَأَمَّا)حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ فَغَرِيبٌ لَيْسَ معروف"۔ "رہی بات ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کی تو وہ غریب ہے معروف نہیں ہے"۔(المجموع:۶/۳۶۲)

❁ مذکورہ روایت-اصل میں-ابوزہرہ رحمہ اللہ کی ہے۔جو کہ ثابت نہیں ہے۔تفصیل کے لئے دیکھیں:"القول المختار، ص:۴۵-۶۰.

جب حدیث ہی ثابت نہیں تو اس پر اعتماد کرتے ہوئے اس میں موجود دعاء کو مستحب قرار دینا بھی درست نہیں ہے۔

دوسرا قول: الوسیط فی المہذب للغزالی میں ہے: "فالأول: تَعْجِيل الْفطر بعد تَيَقّن الْغُرُوب بِتَمْر أَو مَاء مُسْتَحبّ وَيَقُول عِنْد ذَالِک اللّٰهُمَّ لَک صمت وعَلى رزقک أفطرت"۔ پہلی سنت: غروب آفتاب کے تیقن کے بعد کھجور یا پانی کے ذریعہ افطار میں جلدی کرنا مستحب ہے اور اس وقت اللہم لک صمت ۔۔ پڑھے"۔(الوسيط في المذهب بتحقيق احمدومحمد:۲/۵۳۶)

قارئین! مذکورہ قول پر آپ غور کریں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ امام غزالی رحمہ اللہ نے بوقت افطار زیر بحث دعاء کے پڑھنے کو مستحب نہیں قرار دیا ہے بلکہ غروب آفتاب کے تیقن کے بعد کھجور یا پانی کے ذریعہ افطار میں جلدی کرنے کو مستحب قرار دیا ہے۔

تیسرا قول: التہذیب للبغوی میں ہے:"ويستحب أن يقول عند الفطر ما روي عن معاذ، قال: كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إذا أفطر قال:"اللهم لک صمت وعلى رزقک أفطرت"۔ افطار کے وقت وہ دعاء پڑھنا مستحب ہے جو معاذ رحمہ اللہ سے روایت کی گئی ہے کہ آپ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب افطار کرتے تو فرماتے: اللہم لک۔۔۔"۔

قارئین! امام بغوی رحمہ اللہ نے جس حدیث کو پیش نظر رکھتے ہوئے زیر بحث دعاء کو مستحب قرار دیا ہے وہ حدیث ثابت نہیں ہے جیسا کہ گزشتہ سطور میں بحوالہ گزر چکا ہے۔لہٰذا اس دعاء کا بوقت افطار اہتمام کرنا مستحب نہیں ہے۔

چوتھا قول: قارئین! المجموع للنووی کا جو حوالہ قاسمی صاحب-هداه الله- نے پیش کیا ہے وہاں ایسی کوئی عبارت موجود نہیں ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ امام نووی رحمہ اللہ کے نزدیک زیر بحث دعاء کو افطار کے وقت پڑھنا مستحب ہے بلکہ آپ- رحمہ اللہ- ، امام شیرازی رحمہ اللہ کے قول کی شرح کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:"(وَأَمَّا) حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ فَغَرِيبٌ لَيْسَ بمعروف وَرَوَاهُ أَبُو دَاوُد عَنْ مُعَاذِ بْنِ زُهْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُرْسَلًا وَرَوَاهُ الدَّارَقُطْنِيُّ مِنْ رِوَايَةِ ابْنِ عَبَّاسٍ مُسْنَدًا مُتَّصِلًا بِإِسْنَادٍ ضَعِيفٍ"۔ "رہی بات ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کی تو وہ غریب ہے معروف نہیں ہے۔اس دعاء کو امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے عن معاذ بن زہرہ -رحمہ اللہ-عن النبی ﷺ سے مرسلاً روایت کیا ہے اور امام دارقطنی رحمہ اللہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت سے مسند، متصل ضعیف سند کے ساتھ روایت کیا ہے"۔(المجموع:۶/۳۶۲)

پھر آپ رحمہ اللہ-چند سطروں کے بعد-فرماتے ہیں:"قال المصنف وسائر الاصحاب: يستحب ان يدعو عِنْدَ إفْطَارِهِ: اللّٰهُمَّ لَکَ صُمْتُ وَعَلَى رِزْقِکَ أَفْطَرْتُ"۔ "مصنف رحمہ اللہ اور تمام اصحاب فرماتے ہیں: افطار کے وقت، اللہم لک صمت وعلی رزقک افطرت پڑھنا مستحب ہے"۔ (المجموع:۶/۳۶۳)

(۹) شیخ-هداه الله- فرماتے ہیں: شیخ محمد بن صالح العثیمین رحمہ اللہ(م ۱۴۲۰ھ) بھی اس دعاء کے پڑھنے کے قائل ہیں۔ مجموع الفتاویٰ: ج:۲۰،ص:۲۶۱۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی! :

✿ شیخ رحمہ اللہ سے زیر بحث دعاء کے متعلق پوچھا گیا :"قولهم (اللهم لک صمت وعلى رزقک أفطرت) هل ورد فيه حديث؟"۔ "ان کا قول : اللہم لک۔۔۔کیا اس سلسلے میں کوئی حدیث وارد ہے؟"۔

تو آپ رحمہ اللہ نے جواباً عرض کیا:"هذا ورد أيضاً لكنه أعل بالإرسال لأنه عن أحد التابعين عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو معاذ بن زهرة وهو تابعي فالحديث مرسل وعند علماء الحديث أنه إذا كان الحديث مرسلاً -يعني- رفعه التابعي أو الصحابي الذي لم يسمع من الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه يكون منقطعاً فلا يحكم بصحته حتى يعلم من الواسطة بين هذا الرجل وبين النبي صلى الله عليه وسلم"۔ "یہ دعاء حدیث میں وارد ہے لیکن ارسال کے ذریعہ معلول قرار دی گئی ہے کیونکہ ایک تابعی نے اسے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے اور وہ معاذ بن زہرہ ہیں اور آپ تابعی ہیں لہٰذا حدیث مرسل ہے اور علماء حدیث کے نزدیک جب حدیث مرسل ہو-یعنی- حدیث کو کسی تابعی یا ایسے صحابی نے مرفوع روایت کیا ہو جس نے اسے نبی کریم ﷺ سے نہیں سنا ہے تو وہ منقطع ہے لہٰذا اس پر صحت کا حکم اس وقت تک نہیں لگایا جائے گا جب تک اس آدمی اور نبی کریم ﷺ کے درمیان کا واسطہ نہ معلوم ہو جائے"۔ (فتاویٰ نور علی الدرب : ۲/۶)

اس سے معلوم ہوا کہ شیخ رحمہ اللہ زیر بحث دعاء کو صحیح نہیں مانتے ہیں۔

اور جس کتاب کا آپ نے حوالہ دیا ہے وہاں پر بھی شیخ رحمہ اللہ نے اسے مرسل کہا ہے۔

✿ زیر بحث روایت کے عدم ثبوت کے اقرار کے بعد بھی شیخ رحمہ اللہ نے کیوں اس دعاء کو پڑھنے کی اجازت دی؟ میں نہیں جان سکا۔

لیکن اس دعاء کا افطار کے وقت پڑھنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ نبی کریم ﷺ سے ثابت نہیں ہے۔

(۱۰) شیخ-هداه الله- فرماتے ہیں :

نوٹ :اس دعاء میں "وعلیک توکلت" کے الفاظ بھی ایک روایت میں موجود ہیں جو کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔(کنز العمال: ج ۸:ص ۵۰۹)۔ پھر حاشیہ میں لکھا ہوا ہے کہ مگر اس کی سند نہیں ملی۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی!

✿ اس کی پوری سند تو راقم کو بھی دستیاب نہیں ہو سکی لیکن درج ذیل چیز ضرور ملی:

✿ امام ابو الفضل محمد بن طاہر الشیبانی ،المعروف بابن قیسرانی رحمہ اللہ (المتوفی:۵۰۷ھ) رقمطراز ہیں:

"حَدِيث: ((إِذا قرب إِلَى أحدكُم الطَّعَام وَهُوَ صَائِم. .))الحَدِيث.

غَرِيب من حَدِيث شُعْبَة عَن ثَابت.تفرد بِهِ دَاوُد بن الزبْرقَان عَنهُ.وَتفرد بِهِ عَنهُ إِسْمَاعِيل بن عَمْرو البَجلِيّ".

(أطراف الغرائب والأفراد من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم للإمام الدارقطني بتحقيق محمود محمد: ۲/۳۶۲،ح:۱۹۹)

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ وہی سند ہے جو المعجم الاوسط للطبرانی وغیرہ میں ہے اور یہ سخت ضعیف ہے کیونکہ اسماعیل البجلی ضعیف ،صاحب المناکیر اور داؤد بن الزبرقان ضعیف ،متروک الحدیث ہے۔تفصیل کے لئے دیکھیں ،راقم کا رسالہ:"القول المختار،ص:۳۵-۴۰۔

✿ "وعلیک توکلت" کے الفاظ سیدنا علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کی روایت میں بھی ہیں لیکن یہ بھی نا قابل التفات ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھیں ،راقم کا رسالہ،ص:۲۳-۲۶۔

(۱۱) شیخ-هداه الله- فرماتے ہیں:

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ بہتر یہ ہے کہ افطار کے وقت صرف "اللھم لک صُمتُ وعلی رزقک أفطرتُ پڑھیں ،لیکن اگرکوئی "اللھم لک صُمتُ و بک آمنت وعلیک توکلت وعلی رزقک افطرت" پڑھے تو اس کی گنجائش ہے اور یہی محدث ملاعلی قاری رحمہ اللہ کا کہنا ہے ۔(مرقاۃ :۴/۴۸۹)

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی!

❁ ملاعلی قاری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب مرقاۃ میں مذکورہ بات کس جگہ کہی ہے؟ مجھے نہیں مل سکی۔لیکن درج ذیل بات ضرور ملی:

آپ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:"وَأَمَّا مَا اشْتهرَ عَلٰی الْأَلْسِنَةِ:"اللّٰهُمَّ لَکَ صُمْتُ وَبِکَ آمَنْتُ وَعَلٰی رِزْقِکَ أَفْطَرْتُ" فَزِيَادَةٌ، وَبِکَ آمَنْتُ لَا أَصْلَ لَهَا وَإِنْ کَانَ مَعْنَاهَا صَحِيحًا، وَکَذَا زِيَادَةُ وَعَلَيْکَ تَوَکَّلْتُ"۔"رہی بات اس چیز کی جو زبان زد عام ہے :اللہم ۔۔۔تو وبک آمنت کی زیادتی کے ساتھ اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔اسی طرح وعلیک توکلت کی زیادتی کے ساتھ"۔(مرقاۃ المفاتیح:۱۳۸۷/۴،ح:۱۹۹۴)

آپ سے گزارش ہے کہ آپ نے جو بات ملاعلی قاری رحمہ اللہ کی منسوب کی ہے ، اسے ان کی کتاب مرقاۃ سے نکال کر دکھائیں۔

❁ خلاصہ یہ ہے کہ :"اللھم لک صُمتُ وعلی رزقک أفطرتُ". افطار کے وقت اس دعاء کو نہیں پڑھنا چاہئے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دعاء ثابت نہیں ہے۔اور نہ ہی ربیع بن خثیم رحمہ اللہ سے ثابت ہے۔

افطار کے وقت بسم اللہ پڑھنا چاہئے کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا کھانا ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:"إِذَا أَکَلَ أَحَدُکُمْ فَلْيَذْکُرِ اسْمَ اللهِ تَعَالٰی..."۔"جب تم میں سے کوئی کھائے تو چاہئے کہ وہ بسم اللہ کہے ۔۔"۔(سنن أبي داؤد بتحقيق الارنوؤط ورفقائه:۵۹۰/۵،ح:۳۷۶۷،وصححه الالبانی و الارنوؤط وانظر ایضا:الصحیحة:۳۸۲/۱،ح:۱۹۸)

(۱۲) شیخ-هداه الله- فرماتے ہیں:

غیر مقلدین کی دلیل کا حال:

بعض حضرات کہتے ہیں کہ افطار کے وقت یہ دعاء پڑھنی چاہیے :"ذَهَبَ الظَّمَأُ وَابْتَلَّتِ الْعُرُوقُ، وَثَبَتَ الْأَجْرُ إِنْ شَاءَ اللهُ".

الجواب: یہ دعاء دراصل افطار کے بعد کی ہے چنانچہ خود اس روایت کے الفاظ بتارہے ہیں کہ یہ دعاء افطار کرنے کے بعد کی ہے۔

"ذَهَبَ الظَّمَأُ وَابْتَلَّتِ الْعُرُوقُ، وَثَبَتَ الْأَجْرُ إِنْ شَاءَ اللهُ" پیاس بجھ گئی رگیں تر ہوگئیں اور اجر ثابت ہوگیا ان شاء اللہ۔

اور شاید یہی وجہ ہے کہ اہل حدیث مبلغ ابو زید ضمیر صاحب کہتے ہیں کہ یہ دعاء افطار کرنے کے بعد پڑھی جائے۔

لہٰذا یہ دعاء اللھم لک صمت،والی دعاء کے خلاف نہیں ہے بلکہ یہ دونوں الگ الگ وقت کی دعاء ہے اور اس دعاء کا افطار کے بعد پڑھنا ہمارے نزدیک بھی صحیح ہے ،لیکن دونوں کو ایک وقت کی دعاء قرار دینا غلط ہے۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی!

❁ اکثر اہل حدیث علماء اس بات کے قائل ہیں کہ یہ دعاء افطار کے بعد کی ہے۔

❁ اس دعاء کے تعلق سے راقم کا ایک تفصیلی مضمون ہے جو کہ اس نام سے ہے:

"ذهب الظما وابتلت العروق وثبت الاجر ان شاء الله"..... تحقیق وتشریح۔

آپ اس کا مطالعہ کریں۔ان شاء اللہ فائدہ ہوگا۔

تحقیق وتردید

حدیث: ''أَوَّلُهُ رَحْمَةٌ، وَأَوْسَطُهُ مَغْفِرَةٌ، وَآخِرُهُ عِتْقٌ مِنَ النَّارِ''. تحقیق کے میزان پر

حافظ اکبر علی اختر علی سلفی

الحمد للہ وحدہ، والصلاۃ والسلام علی من لا نبی بعدہ، امابعد:

محترم قارئین! ایک اور مولانا قاسمی ہیں جنہوں نے: (حدیث: ''أَوَّلُهُ رَحْمَةٌ، وَأَوْسَطُهُ مَغْفِرَةٌ، وَآخِرُهُ عِتْقٌ مِنَ النَّارِ'' کی تحقیق) کے نام سے چار (۴) صفحے کا ایک مضمون لکھا۔ جس میں انہوں نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے۔ راقم اسی تحریر کا اختصار کے ساتھ جواب پیش کر رہا ہے۔ بغور ملاحظہ فرمائیں:

(۱) شیخ -ھداہ اللہ- رقمطراز ہیں:

۞ امام ابوبکر محمد بن اسحاق بن خزیمہ السلمی النیسابوری رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۱۱ھ) فرماتے ہیں: ثنا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ، ثنا يُوسُفُ بْنُ زِيَادٍ، ثنا هَمَّامُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدِ بْنِ جُدْعَانَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيِّبِ، عَنْ سَلْمَانَ قَالَ: خَطَبَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي آخِرِ يَوْمٍ مِنْ شَعْبَانَ فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ أَظَلَّكُمْ شَهْرٌ عَظِيمٌ، شَهْرٌ مُبَارَكٌ، شَهْرٌ فِيهِ لَيْلَةٌ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ، جَعَلَ اللهُ صِيَامَهُ فَرِيضَةً، وَقِيَامَ لَيْلِهِ تَطَوُّعًا، مَنْ تَقَرَّبَ فِيهِ بِخَصْلَةٍ مِنَ الْخَيْرِ، كَانَ كَمَنْ أَدَّى فَرِيضَةً فِيمَا سِوَاهُ، وَمَنْ أَدَّى فِيهِ فَرِيضَةً كَانَ كَمَنْ أَدَّى سَبْعِينَ فَرِيضَةً فِيمَا سِوَاهُ، وَهُوَ شَهْرُ الصَّبْرِ، وَالصَّبْرُ ثَوَابُهُ الْجَنَّةُ، وَشَهْرُ الْمُوَاسَاةِ، وَشَهْرٌ يَزْدَادُ فِيهِ رِزْقُ الْمُؤْمِنِ، مَنْ فَطَّرَ فِيهِ صَائِمًا كَانَ مَغْفِرَةً لِذُنُوبِهِ وَعِتْقَ رَقَبَتِهِ مِنَ النَّارِ، وَكَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْتَقِصَ مِنْ أَجْرِهِ شَيْءٌ، قَالُوا: لَيْسَ كُلُّنَا نَجِدُ مَا يُفَطِّرُ الصَّائِمَ، فَقَالَ: يُعْطِي اللهُ هَذَا الثَّوَابَ مَنْ فَطَّرَ صَائِمًا عَلَى تَمْرَةٍ، أَوْ شَرْبَةِ مَاءٍ، أَوْ مَذْقَةِ لَبَنٍ، وَهُوَ شَهْرٌ أَوَّلُهُ رَحْمَةٌ، وَأَوْسَطُهُ مَغْفِرَةٌ، وَآخِرُهُ عِتْقٌ مِنَ النَّارِ، مَنْ خَفَّفَ عَنْ مَمْلُوكِهِ غَفَرَ اللهُ لَهُ، وَأَعْتَقَهُ مِنَ النَّارِ.

حضرت سلمان رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے شعبان کے آخری روز خطبہ ارشاد فرمایا: لوگو! تمہارے پاس بڑا عظیم مہینہ آگیا ہے، یہ مہینہ بڑا مبارک ہے اس میں ایک ایسی رات ہے جو (۱۰۰۰) مہینوں سے بہتر ہے، اللہ تعالیٰ نے اس مہینہ کے روزے کو فرض اور اس کی راتوں کے قیام کو نفل قرار دیا ہے۔

جو شخص اس میں کوئی نیک کام کر کے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرتا ہے، تو گویا اس نے دیگر مہینوں میں کئے گئے فرض جیسا کام (کیا) ہے، اور جس شخص نے اس مہینہ میں فرض ادا کیا، تو گویا اس نے دیگر مہینوں میں (۷۰) فرض ادا کیا۔

یہ صبر کا مہینہ ہے اور صبر کا ثواب جنت ہے، یہ ہمدردی اور غمخواری کا مہینہ ہے، اس مہینہ میں مؤمن کا رزق بڑھا دیا جاتا ہے، جس نے اس مہینہ روزہ دار کو افطار کروایا، تو وہ اس کے گناہوں کی بخشش کا ذریعہ ہوگا اور جہنم سے اس کی گردن کی آزادی کا ذریعہ بنے گا، اسے روزہ دار کے برابر ثواب ملے گا، جبکہ روزہ دار کے ثواب میں کمی نہیں ہوگی۔

صحابہ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: ہم میں بعض ایسے ہیں جو افطار کرانے کی استطاعت نہیں رکھتے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ یہ ثواب اس شخص کو بھی عطا کرتے ہیں جو روزہ دار کو ایک کھجور یا پانی کا گھونٹ یا دودھ کے ایک گھونٹ سے روزہ افطار کروادے۔ اس مہینہ کے ابتدائی ۱۰ دن رحمت ہیں، درمیان ۱۰ دن مغفرت کے ہیں اور آخری ۱۰ دن جہنم سے آزادی حاصل کرنے کے ہیں۔ (صحیح ابن خزیمہ، حدیث: ۱۸۸۷، واللفظ لہ، شعب الایمان للبیہقی، حدیث: ۳۳۳۶:

،فضائل رمضان لابن شاهين ، حديث:١٦ ،وفضائل شهر رمضان للمقدسی ،حديث:٢٤،فضائل رمضان للامام ابن ابی الدنيا، حديث: ٤١)

اس حدیث کے تمام رجال ثقہ ہیں،لیکن علی بن زید بن جدعان رحمہ اللہ پر کلام ہے لیکن سلفی عالم شیخ حوینی کے نزدیک ان کی حدیث شاہد کی موجودگی میں حسن ہوتی ہے،اوراس حدیث کی ایک شاہد موجود ہے۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی! :

❁ اس حدیث کے تمام رجال ثقہ نہیں ہیں بلکہ اس سند میں ابوعبداللہ یوسف بن زیادالبصری ہے جوکہ سخت ضعیف،منکرالحدیث راوی ہے۔

ائمہ کرام کے اقوال کے لئے دیکھیں، راقم کا آنے والا رسالہ :''اتمام البرهان فی تضعيف حديث سلمان-رضی اللہ عنه-''۔

❁ علی بن زید بن جدعان،آپ ضعیف،غریب اورمنکر روایتیں بیان کرنے والے راوی ہیں۔بعض ائمہ نے آپ پر سخت جرح کی ہےاوربعض نے انہیں متروک الحدیث قرار دیا ہے۔آپ-رحمہ اللہ- آخری عمر میں اختلاط کا شکار ہو گئے تھےاورآپ کی حدیث ترک کردی گئی تھی۔

تفصیل کے لئے دیکھیں، راقم کا مضمون:''احسن البیان فی علی بن زید بن جدعان''۔

شیخ-هداه الله- نے ابن جدعان رحمہ اللہ کی بابت کئی اقوال حاشیہ میں نقل کئے ہیں لیکن ان میں کئی خامیاں تھیں جن کی وضاحت راقم نے اپنے مذکورہ مضمون میں کردی ہے۔

(۲) شیخ-هداه الله- رقمطراز ہیں: امام ابوبکر ابن ابی الدنیا رحمہ اللہ (المتوفی:۲۸۱ھ) کہتے ہیں کہ: حدثنا الحسن بن علي، حدثنا هشام بن عمار، قال: ثنا سلام بن سوار، حدثنا مسلمة بن الصلت، عن الزهري، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:''أول شهر رمضان رحمة، وأوسطه مغفرة، وآخره عتق من النار''۔(فضائل رمضان للامام ابن ابی الدنيا، حديث :٣٧، واسناده حسن بشاهد)۔لہٰذا یہ حدیث حسن درجے کی ہے۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی!:

❁ یہ روایت سخت ضعیف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھیں، راقم کا آنے والا رسالہ:''اتمام البرهان فی تضعيف حديث سلمان-رضی اللہ عنه''۔

❁ صحیح ابن خزیمہ والی روایت اورزیر بحث روایت،دونوں میں سے کوئی بھی شاہد بننے کے قابل نہیں ہے کیونکہ دونوں سخت ضعیف ہیں۔

(۳) شیخ-هداه الله- نے سیدنا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کی سند کے راویوں پر حاشیہ میں گفتگو کی ہے۔

قارئین! انہوں نے حاشیہ میں عجیب عجیب باتیں کہی ہیں۔ان کے تمام عجائبات کا جواب-بفضل اللہ-مذکورہ رسالے میں دیا گیا ہے۔

(۴) شیخ-هداه الله-فرماتے ہیں:

اگران دونوں سندوں کوضعیف بھی مان لیا جائے،توبھی یہ حدیث حسن لغیرہ کے درجہ کی ہوگی،اورحسن لغیرہ حدیث اہلحدیث علماء کے نزدیک حجت ہے۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی! یہ دونوں سندیں سخت ضعیف ہیں لہٰذا یہ حدیث حسن لغیرہ نہیں ہے۔

(۵) پھر شیخ-هداه الله- نے دوصفحے میں بارہ اہل حدیث علماء کے اقوال حسن لغیرہ کے حجت ہونے کے تعلق سے نقل کئے ہیں۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی! بلاشبہ حسن لغیرہ حجت ہے لیکن زیر بحث روایت حسن لغیرہ نہیں ہے۔

(۶) پھر شیخ-هداه الله-اخیر میں فرماتے ہیں:

الغرض ان حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ غیر مقلدین کے نزدیک حسن لغیرہ حجت ہے اور یہ حدیث حسن لغیرہ ہونے کی وجہ سے بھی حجت ہے۔لہٰذا اس حدیث کوضعیف کہنا صحیح نہیں ہے۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی! بلاشبہ حسن لغیرہ حجت ہے لیکن یہ حدیث حسن لغیرہ نہیں ہے بلکہ سخت ضعیف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھیں، راقم کا آنے والا رسالہ:''اتمام البرهان فی تضعيف حديث سلمان-رضی اللہ عنه''۔

تحقیقِ مسائل

کیا روزے کی حالت میں مسواک کرنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہے؟

حافظ اکبر علی اختر علی سلفی

الحمد للہ وحدہ والصلاۃ والسلام علی من لا نبی بعدہ، امابعد:

محترم قارئین! جب سوال کیا جاتا ہے کہ کیا روزے دار بحالت روزہ مسواک کرسکتا ہے؟ تو جواب میں کئی روایتیں پیش کی جاتی ہیں لیکن وہ سب کی سب عام روایتیں ہوتی ہیں۔ مثلاً:

(۱) "لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلٰى أُمَّتِي أَوْ عَلَى النَّاسِ لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ" (صحیح البخاری:۸۸۷)

(۲) "السِّوَاكُ مَطْهَرَةٌ لِلْفَمِ، مَرْضَاةٌ لِلرَّبِّ" (صحیح ابن حبان بتحقیق الارنوؤط:۳/۳۴۸، ح:۱۰۶۷، واسنادہ حسن)

اور انہیں سے استدلال کرتے ہوئے اس کے جواز کی بات کہی جاتی ہے۔

نیز کئی صریح، مرفوع، ضعیف اور ناقابل احتجاج روایتیں بھی پیش کی جاتی ہیں۔ جن کا ذکر -ان شاء اللہ العزیز- آگے کیا جائے گا۔

لیکن آج - اللہ کے فضل وکرم سے - راقم آپ لوگوں کی خدمت میں مسئلہ ہذا سے متعلق ایک صریح، مرفوع اور صحیح روایت پیش کررہا ہے۔ بغور ملاحظہ فرمائیں:

امام احمد بن منیع ابو جعفر البغوی البغدادی رحمہ اللہ (المتوفی:۲۴۴ھ) فرماتے ہیں: حَدَّثَنَا الْهَيْثَمُ بْنُ خَارِجَةَ، ثنا يَحْيَى بْنُ حَمْزَةَ، عَنِ النُّعْمَانِ بن المنذر، عن عطاء وطاؤس ومجاهد، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَسَوَّكَ وَهُوَ صائم".

ترجمہ: سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے روزے کی حالت میں مسواک کیا۔ (مسند احمد بن منیع بحوالہ المطالب العالیۃ للحافظ بتحقیق مجموعۃ من الباحثین: ۶/ ۱۳۱، ح:۱۰۶۶)

"اسنادہ صحیح"۔ "اس کی سند صحیح ہے"۔

روایت ہذا کی سند کے تمام راوی ثقہ وصدوق ہیں۔

(۱) ہیثم بن خارجہ ابو احمد المروزی رحمہ اللہ: آپ ثقہ راوی ہیں۔

ائمہ کرام کے اقوال پیش خدمت ہیں:

امام محمد بن ادریس الرازی رحمہ اللہ (المتوفی:۲۷۷ھ): "صدوق"۔ (الجرح والتعدیل لابن ابی حاتم بتحقیق المعلمی: ۹/۸۶، ت:۳۵۲)

امام ابو یعلی خلیل بن عبد اللہ الخلیلی القزوینی رحمہ اللہ (المتوفی :۴۴۶ھ): "ثِقَةٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ"۔ "متفق علیہ ثقہ راوی ہیں"۔ (الإرشاد في معرفة علماء الحديث بتحقيق محمد سعيد: ۱/۲۴۵)

امام محمد بن احمد الذہبی رحمہ اللہ (المتوفی: ۷۴۸ھ): "الحافظ الثقة المحدث"۔ "آپ حافظ، ثقہ اور محدث ہیں"۔ (تذکرۃ الحفاظ: ۲/۴۳، ت:۴۸۱)

(۲) یحیی بن حمزہ الدمشقی القاضی رحمہ اللہ: آپ بھی ثقہ راوی ہیں۔

ائمہ کرام کے اقوال پیش خدمت ہیں:

امام ابو عبد اللہ محمد بن سعد البغدادی، المعروف بابن سعد رحمہ اللہ (المتوفی:۲۳۰ھ): "وَكَانَ كَثِيرَ الْحَدِيثِ صَالِحَهُ"۔ "آپ کثیر الحدیث اور صالح الحدیث تھے"۔ ((الطبقات الکبری بتحقیق محمد عبد القادر: ۷/۳۲۵، ت:۳۹۱۸)

امام ابو الحسن علی بن عبد اللہ المدینی البصری رحمہ اللہ (المتوفی :

۲۳۴ھ):"كَانَ عِنْد أَصْحَابنَا ثِقَة"۔ "ہمارے اصحاب کے نزدیک یہ ثقہ ہیں"۔ (سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة لعلي بن المديني،ص:۱۲۰،ت:۲۳۰)

امام ابوعبداللہ احمد بن حنبل رحمہ اللہ (المتوفی:۲۴۱ھ):"ليس به بأس"۔(سؤالات المروزی،رقم السؤال:۲)

امام ابوالحسن احمد بن عبداللہ العجلی رحمہ اللہ (المتوفی:۲۶۱ھ) :"شَامي ثِقَة"۔(معرفة الثقات بتحقيق عبد العليم البستوی:۲/۳۵۰، ت:۱۹۷۲)

امام محمد بن ادریس الرازی رحمہ اللہ(المتوفی:۲۷۷ھ) : "صدوق"۔(الجرح والتعديل لابن ابی حاتم بتحقيق المعلمی:۹/ ۱۳۷،ت:۵۸۰)

امام محمد الذہبی رحمہ اللہ (المتوفی:۷۴۸ھ):"الإِمَامُ الكَبِيْرُ، الثِّقَةُ"۔(سير أعلام النبلاء بتحقيق مجموعة من المحققين:۸/۳۵۴،ت ۹۹:)

امام حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (المتوفی:۸۵۲ھ):"ثقة رمي بالقدر"۔(تقريب التهذيب بتحقيق محمد عوامة ،ص:۵۸۹، ت: ۷۵۳۶)

(۳) نعمان بن المنذر ابوالوزیر الشامی الدمشقی رحمہ اللہ: آپ ثقہ وصدوق راوی ہیں۔

ائمہ کرام کے اقوال پیش خدمت ہیں:

امام ابوزرعہ الرازی رحمہ اللہ(المتوفی:۲۶۴ھ):"دمشقي ثقة" "دمشقی ثقہ ہیں"۔(الجرح والتعديل لابن ابی حاتم بتحقيق المعلمی: ۸/۴۴۷،ت:۲۰۵۵)

امام ابوبکر محمد بن اسحاق السلمی، المعروف بابن خزیمہ رحمہ اللہ (المتوفی:۳۱۱ھ) نے موصوف سے اپنی صحیح میں احتجاجاً روایت لی ہے ۔دیکھیں:(صحیح ابن خزیمة بتحقیق الاعظمی:۴/۱۸۶،ح:۲۶۵۵)

امام ابوحاتم محمد بن حبان البستی ،المعروف بابن حبان رحمہ اللہ (المتوفی:۳۵۴ھ) نے موصوف کو اپنی کتاب الثقات (۷/ ۵۳۰، ت: ۱۱۳۱۳) میں ذکر کیا ہے۔

نیز اپنی صحیح میں ان سے احتجاجاً روایت بھی لی ہے۔ دیکھیں: (صحیح ابن حبان بتحقیق الارنوؤط:۱۰/۴۸۵،ح:۴۶۲۵)

امام محمد بن احمد الذہبی رحمہ اللہ (المتوفی:۷۴۸ھ):"صدوق قدري"۔(الكاشف بتحقيق محمد عوامة وغيره:۲/۳۲۳، ت:۵۸۵۴)

امام حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (المتوفی:۸۵۲ھ):"صدوق رمي بالقدر"۔(تقريب التهذيب بتحقيق محمد عوامة،ص:۵۶۴،ت : ۷۱۶۴)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"وقال النسائي عقب حديثه في الحيض: ليس بذاك القوي"۔ "امام نسائی رحمہ اللہ نے نعمان بن المنذر کی حیض سے متعلق ایک حدیث کے تحت فرمایا: نعمان، اس قدر قوی نہیں ہے"۔(تهذيب التهذيب:۱۰/۴۵۷،ت:۸۲۸)

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ نعمان بن المنذر، سنن نسائی وغیرہ کے راوی ہیں۔ سنن النسائی میں ان کی صرف ایک ہی روایت ہے اور وہ بھی حیض سے متعلق ہے۔ دیکھیں:(سنن النسائی بتحقیق الالبانی،ح: ۲۰۴) اور یہی روایت السنن الکبریٰ میں بھی موجود ہے۔ دیکھیں: (السنن الكبرى بتحقيق حسن عبد المنعم:۱/۱۵۷،ح:۲۱۰) لیکن دونوں جگہوں پر امام نسائی رحمہ اللہ نے کچھ نہیں کہا ہے اور نہ ہی ان کی کسی مطبوعہ کتاب میں یہ قول مل سکا۔ واللہ اعلم.

(۴) طاؤس بن کیسان ابوعبدالرحمٰن الفارسی رحمہ اللہ: آپ ثقہ اور فاضل راوی ہیں۔

ائمہ کرام کے اقوال پیش خدمت ہیں:

امام ابوزکریا یحییٰ بن معین رحمہ اللہ (المتوفی:۲۳۳ھ): " طاوس ثقة"۔(الجرح والتعديل لابن ابی حاتم بتحقيق المعلمی:۴/ ۵۰۱،ت:۲۲۰۳،واسناده صحيح)"وَقد سمع من ابن عَبَّاسٍ وَابْنِ عُمَرَ..."۔"طاؤس رحمہ اللہ نے ابن عباس، ابن عمر۔۔۔رضی اللہ عنہم سے سنا ہے"۔(العلل ومعرفة الرجال بتحقيق وصي الله عباس: ۳/ ۱۸،ت:۳۹۵۳،واسناده صحيح)

امام ابوزرعہ الرازی رحمہ اللہ(المتوفی:۲۶۴ھ):"ثقة".
(المصدر السابق)

امام حافظ ابن حجر رحمہ اللہ(المتوفی:۸۵۲ھ):"ثقة فقيه فاضل". (تقريب التهذيب بتحقيق محمد عوامة، ص:۲۸۱،ت:۳۰۰۹)

نیز سند میں دو ثقہ اماموں نے آپ کی متابعت بھی کی ہے۔

امام مجاہد بن جبر المکی رحمہ اللہ کے لئے دیکھیں:(تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي بتحقيق بشار:۲۲۸/۲۷،ت:۵۷۸۳)

امام عطاء بن ابی رباح القرشی رحمہ اللہ کے لئے دیکھیں:(تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي بتحقيق بشار:۶۹/۲۰،ت:۳۹۳۳)

(۵) عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ: آپ صحابی رسول ہیں۔

نتیجہ: زیر بحث روایت کی سند صحیح ہے۔والحمد للہ علی ذالک.

اب چند باتیں بطور فائدہ پیش خدمت ہیں:

۱۔زیر بحث روایت سے واضح طور پر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ بحالت روزہ مسواک کرنا نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے۔ والحمد للہ.

نیز یہ روایت عامر بن ربیعہ رضی اللہ عنہ کی روایت (سنن ابی داؤد بتحقيق الارنؤوط ورفقائه:۴/۴۵،ح:۲۳۶۴) کے لئے شاہد بھی ہے۔

۲۔عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ روزے دار کے حق میں مسواک کے استعمال کو جائز سمجھتے تھے۔

نافع مولی ابن عمر-رحمہ اللہ-،عبداللہ بن عمر رضی اللہ سے روایت کرتے ہیں:"أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَرَى بَأْسًا بِالسِّوَاكِ لِلصَّائِمِ"۔آپ رضی اللہ عنہ روزے دار کے لئے مسواک(کرنے) میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے"۔(مصنف ابن ابی شیبة بتحقیق کمال یوسف:۲/۲۹۵،ح:۹۱۴۹،واسنادہ صحیح)

۳۔مسئلہ ہذا سے متعلق چند صریح ضعیف روایتیں بھی مروی ہیں۔وہ روایتیں پیش خدمت ہیں:

امام ابوداؤد سلیمان بن اشعث السجستانی رحمہ اللہ(المتوفی:۲۷۵ھ)فرماتے ہیں:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ، حَدَّثَنَا شَرِيكٌ، ح وحَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ عُبَيْدِ اللهِ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَامِرِ بْنِ رَبِيعَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ:" رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَسْتَاكُ وَهُوَ صَائِمٌ. زَادَ مُسَدَّدٌ مَا لَا أَعُدُّ، وَلَا أُحْصِي".(سنن ابی داؤد بتحقيق الارنؤوط ورفقائه:۴/۴۵، ح:۲۳۶۴،وغیرہ وحديث ابن عباس شاهد له)

(دوسری روایت) امام ابوعبداللہ محمد بن یزید القزوینی،المعروف بابن ماجہ رحمہ اللہ(المتوفی:۲۷۳ھ)فرماتے ہیں:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو إِسْمَاعِيلَ الْمُؤَدِّبُ، عَنْ مُجَالِدٍ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:" مِنْ خَيْرِ خِصَالِ الصَّائِمِ السِّوَاكُ"(سنن ابن ماجه بتحقيق الارنؤوط ورفقائه:۲/۵۸۲،ح:۱۶۷۷،وغیرہ)

امام ابو الحسن علی بن عمر البغدادی الدارقطنی رحمہ اللہ(المتوفی:۳۸۵ھ)فرماتے ہیں:

حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ ثَابِتٍ الصَّيْدَلَانِيُّ، ثنا أَبُو مُحَمَّدٍ حَامِدُ بْنُ الشَّاذِي الْكَجِّيُّ، ثنا إِبْرَاهِيمُ بْنُ يُوسُفَ الْبَلْخِيُّ أَخُو عِصَامِ بْنِ يُوسُفَ، ثنا أَبُو إِسْحَاقَ الْخُوَارِزْمِيُّ، قَالَ:" سَأَلْتُ عَاصِمًا الْأَحْوَلَ: أَيَسْتَاكُ الصَّائِمُ؟ قَالَ: نَعَمْ ،قُلْتُ: بِرَطْبِ السِّوَاكِ وَيَابِسِهِ؟، قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: أَوَّلَ النَّهَارِ وَآخِرَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: عَمَّنْ؟، قَالَ: عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

أَبُو إِسْحَاقَ الْخُوَارِزْمِيُّ ضَعِيفٌ".(سنن الدارقطني بتحقيق الارنؤوط:۳/۱۸۸،ح:۲۳۶۶،وغیرہ)

امام ابو حاتم محمد بن حبان البستی،المعروف بابن حبان رحمہ اللہ(المتوفی:۳۵۴ھ)رقمطراز ہیں:

رَوَى عَنْ شُجَاعِ بْنِ الْوَلِيدِ، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عمر، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابن عمر قال:"كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَاكُ

آخِرَ النَّهَارِ وَهُوَ صَائِمٌ". (المجروحين بتحقيق محمود إبراهيم: ۱/ ۱۴۴، ت: ۲۷، وقال: هذا خبر باطل والصحيح من فعل ابن عمر)

امام ابو الحسن علی بن عمر البغدادی الدارقطنی رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۸۵ھ) فرماتے ہیں:

"حَدَّثَنَا أَبُو عُبَيْدٍ الْقَاسِمُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، ثنا أَبُو خُرَاسَانَ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ السَّكَنِ، ثنا عَبْدُ الصَّمَدِ بْنُ النُّعْمَانِ، ثنا أَبُو عُمَرَ الْقَصَّارُ كَيْسَانُ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ بِلَالٍ، عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: إِذَا صُمْتُمْ فَاسْتَاكُوا بِالْغَدَاةِ وَلَا تَسْتَاكُوا بِالْعَشِيِّ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ صَائِمٍ تَيْبَسُ شَفَتَاهُ بِالْعَشِيِّ إِلَّا كَانَتْ نُورًا بَيْنَ عَيْنَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ".

"حَدَّثَنَا أَبُو عُبَيْدٍ، حَدَّثَنَا أَبُو خُرَاسَانَ، ثنا عَبْدُ الصَّمَدِ، ثنا كَيْسَانُ أَبُو عُمَرَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ خَبَّابٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلَهُ".

كَيْسَانُ أَبُو عُمَرَ لَيْسَ بِالْقَوِيِّ وَمَنْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ عَلِيٍّ غَيْرُ مَعْرُوفٍ". (سنن الدارقطني بتحقيق الارنوؤط: ۳/ ۱۹۲، ح: ۲۳۷۲ و ۲۳۷۳ وغیرہ)

۴۔ بعض علماء نے روزے دار کے حق میں مسواک کے استعمال کو ناپسند کیا ہے۔

بعض نے دن کے اخیر میں اس کے استعمال کو ناپسند کیا ہے۔

بعض نے تر مسواک کے استعمال کو ناپسند کیا ہے اور خشک مسواک کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی اس صریح روایت کی موجودگی میں یہ سارے اقوال نا قابل التفات ہیں۔

اور صحیح بات یہ ہے کہ روزے دار کے لئے دن کے شروع، دن کے اخیر میں اور تر وخشک دونوں طرح کا مسواک کرنا بلا کراہت جائز ہے۔

امام ابو القاسم سلیمان بن احمد الشامی الطبرانی رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۶۰ھ) فرماتے ہیں:

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ هَاشِمٍ الْبَغَوِيُّ، ثنا هَارُونُ بْنُ مَعْرُوفٍ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ الْحَرَّانِيُّ، أَبنَا بَكْرُ بْنُ خُنَيْسٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عُبَادَةَ بْنِ نَسِيٍّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ غَنْمٍ، قَالَ: "سَأَلْتُ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ: أَتَسَوَّكُ وَأَنْتَ صَائِمٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: أَيَّ النَّهَارِ أَتَسَوَّكُ؟ قَالَ: أَيَّ النَّهَارِ شِئْتَ، إِنْ شِئْتَ غُدْوَةً، وَإِنْ شِئْتَ عَشِيَّةً، قُلْتُ: فَإِنَّ النَّاسَ يَكْرَهُونَهُ عَشِيَّةً، قَالَ: وَلِمَ؟ قُلْتُ: يَقُولُونَ إِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ. فَقَالَ: سُبْحَانَ اللهِ، لَقَدْ أَمَرَهُمْ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالسِّوَاكِ حِينَ أَمَرَهُمْ، وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ بِفَمِ الصَّائِمِ خُلُوفٌ وَإِنِ اسْتَاكَ وَمَا كَانَ بِالَّذِي يَأْمُرُهُمْ أَنْ يُنْتِنُوا أَفْوَاهَهُمْ عَمْدًا، مَا فِي ذَالِكَ مِنَ الْخَيْرِ شَيْءٌ، بَلْ فِيهِ شَرٌّ، إِلَّا مَنِ ابْتُلِيَ بِبَلَاءٍ لَا يَجِدُ مِنْهُ بُدًّا قُلْتُ: وَالْغُبَارُ فِي سَبِيلِ اللهِ أَيْضًا كَذَالِكَ؟ إِنَّمَا يُؤْجَرُ فِيهِ مَنِ اضْطُرَّ إِلَيْهِ وَلَمْ يَجِدْ عَنْهُ مَحِيصًا؟ قَالَ: نَعَمْ، وَأَمَّا مَنْ أَلْقَى نَفْسَهُ فِي الْبَلَاءِ عَمْدًا فَمَا لَهُ مِنْ ذَالِكَ مِنْ أَجْرٍ" (المعجم الكبير بتحقيق حمدی السلفی: ۲۰/ ۷۰، ح: ۱۳۳)

اس حدیث کی بابت:

(۱) حافظ ابن حجر العسقلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "روى الطبراني بإسناد جيد.." "طبرانی نے جید سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔۔"۔ (التلخيص الحبير بتحقيق الدكتور محمد الثاني: ۳/ ۱۴۴۳)

(۲) علامہ البانی رحمہ اللہ نے حافظ رحمہ اللہ کا مذکورہ قول نقل کرنے کے بعد کوئی تعاقب نہیں کیا ہے بلکہ روایت کو نقل کرنے سے پہلے کہا: "وما أحسن ماروى الطبراني عن.."۔ "کتنی اچھی ہے وہ حدیث ہے جس کو امام طبرانی نے روایت کیا ہے۔۔"۔ (ارواء الغليل: ۱/ ۱۰۶، ح: ۶۷)

(۳) شیخ شعیب اور ان کی ٹیم کہتی ہے: "فإسناده محتمل للتحسين"۔ "اس کی سند حسن قرار دینے کے قابل ہے"۔ (فی تحقیق مسند الامام احمد: ۳۶/ ۴۴۹)

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ:

(۱) مذکورہ حدیث موضوع ہے کیونکہ اس کی سند میں:
ابو عبد الرحمٰن محمد بن سعید المصلوب الاسدی ہے جو کہ متروک، کذاب اور وضاع راوی ہے۔
تفصیل کے لئے دیکھیں: (تهذيب الكمال للمزی بتحقیق بشار عواد: ۲۶۴/۲۵، ت: ۵۲۴۱)
نیز بکر بن خنیس الکوفی بھی ہے جو کہ ضعیف راوی ہے۔ بعض ائمہ نے اسے متروک بھی قرار دیا ہے۔
تفصیل کے لئے دیکھیں: (تهذيب الكمال للمزی بتحقیق بشار عواد: ۲۰۸/۴، ت: ۷۴۳)

(۲) حافظ رحمہ اللہ نے خود اپنی ایک دوسری کتاب میں اسی روایت کی بابت فرمایا: "وَأَبو عبد الحمٰن أَظُنهُ المصلوب وَهُوَ من الوضاعين"۔ "ابوعبدالرحمٰن، میں اس کی بابت گمان کرتا ہوں کہ (یہ محمد بن سعید) المصلوب ہے اور یہ وضاعین میں سے ہے"۔ (الدراية في تخريج أحاديث الهداية بتحقيق عبد الله هاشم: ۲۸۲/۱، ح: ۳۷۳)
نیز التلخیص میں ہی دو (۲) جگہ خود بکر بن خنیس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ دیکھیں: (التلخيص الحبير بتحقيق الدكتور محمد الثاني: ۲۳۴۸/۵ و ۲۳۹۶/۵)
اس سے معلوم ہوا کہ یہ حافظ رحمہ اللہ کا وہم ہے یا ان سے سہو ہو گیا ہے۔
اور واضح رہے کہ حافظ رحمہ اللہ کا بکر بن خنیس کی بابت یہی فیصلہ صحیح ہے۔ تقریب میں جو فیصلہ دیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ اسی وجہ سے مؤلفین تحریر نے ان کے فیصلے پر تعاقب کیا ہے۔ دیکھیں: (تحرير التقريب: ۱۸۰/۱، ت: ۷۳۹)

(۳) مذکورہ دونوں علتوں کی وجہ سے علامہ البانی اور شیخ شعیب اور ان کی ٹیم کا قول صحیح نہیں ہے۔
اس پر مزید یہ کہ شیخ شعیب اور ان کی ٹیم نے مسند احمد کی ہی تحقیق میں بکر بن خنیس کی روایت کو ضعیف قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "إسناده ضعيف لضعف بكر بن خنيس وليث بن أبي سليم، ولانقطاعه.."۔ "اس کی سند بکر بن خنیس اور لیث بن ابی سلیم کے ضعف اور اس کے منقطع ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے"۔ (۶۴۴/۳۶، ح: ۲۲۳۰۶)
اور علامہ البانی رحمہ اللہ نے زیر بحث روایت کو اپنی ایک دوسری کتاب میں اُنہیں دونوں علتوں کی وجہ سے ناقابل احتجاج قرار دیا ہے جن کو راقم نے گزشتہ سطور میں ذکر کیا ہے۔ دیکھیں: (الضعيفة: ۸۴۷/۱۳، ح: ۶۳۴۹)
اور حوالہ مذکور میں بکر کی بابت فرماتے ہیں: "بكر بن خنيس مختلف فيه، فوثقه بعضهم وضعفه الجمهور، كما ترى أقوالهم في "تهذيب الحافظ" وقال في "تقريبه": "صدوق له أغلاط، أفرط فيه ابن حبان والحق أنه كما قال الذهبي في "الكاشف": "واه""۔ بکر بن خنیس مختلف فیہ راوی ہیں۔ بعض نے ان کی توثیق کی ہے اور جمہور ائمہ نے اسے ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ آپ ان کے اقوال کو تہذیب میں دیکھ سکتے ہیں اور تقریب میں ان کی بابت فرمایا: یہ صدوق ہیں اور ان کی کئی غلطیاں ہیں اور ابن حبان نے ان کی بابت افراط سے کام لیا ہے۔ (ان کی بابت) حق یہ ہے کہ یہ سخت ضعیف ہے جیسا کہ امام ذہبی رحمہ اللہ نے کاشف میں کہا ہے"۔
اور مزید فرماتے ہیں: "ولكنه غفل عن علته الحقيقية، وهي: أبو عبد الرحمٰن شيخ بكر الذي لم يسم.."۔ "لیکن حافظ رحمہ اللہ اس حدیث کی حقیقی علت سے غافل ہو گئے اور وہ ابوعبدالرحمٰن بکر کے شیخ ہیں جن کا نام نہیں لیا گیا ہے"۔

(خلاصۃ التحقیق) روزے کی حالت میں مسواک کرنا نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے۔ **والحمدللہ علی ذالک۔**
لہٰذا روزے دار کے لئے بحالت روزہ دن کے شروع، دن کے اخیر میں اور تر و خشک دونوں طرح کا مسواک کرنا بلا کراہت جائز ہے۔

وآخر دعوانا ان الحمدللہ رب العالمین۔

تحقیق وتردید

رمضان کی آمد کی دعاء

حافظ اکبر علی اختر علی سلفی

الحمد للہ وحدہ والصلاۃ والسلام علٰی من لا نبی بعدہ، امابعد:

محترم قارئین! واٹس اپ وغیرہ پر یہ حدیث: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَلِّمُنَا هٰؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ إِذَا جَاءَ رَمَضَانُ أَنْ يَقُولَ أَحَدُنَا: ”اَللّٰهُمَّ سَلِّمْنِي مِنْ رَمَضَانَ، وَسَلِّمْ رَمَضَانَ لِي، وَتَسَلَّمْهُ مِنِّي مُتَقَبَّلًا“۔ ایک امیج کی شکل میں گردش کر رہی ہے اور اس میں صحت وضعف کے اعتبار سے اس پر کوئی حکم نہیں لگا ہوا ہے، اس لئے ایک بھائی نے یہ گزارش کی ہے کہ اس حدیث کی تحقیق کردی جائے۔

اللہ کے فضل وکرم سے اپنے اس بھائی کے مطالبے کو پورا کرتے ہوئے، اس حدیث کی تحقیق پیش کی جارہی ہے ۔ ملاحظہ فرمائیں:

۞ امام ابوسعید ہیثم بن کلیب الشاشی رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۳۵ھ) فرماتے ہیں:

حَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ أَحْمَدَ، حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ، حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ، عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلٰى آلِهِ وَسَلَّمَ يُعَلِّمُنَا إِذَا دَخَلَ رَمَضَانُ هٰؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ أَنْ يَقُولَ أَحَدُنَا: ”اَللّٰهُمَّ سَلِّمْ لِي رَمَضَانَ وَسَلِّمْنِي لَهُ وَسَلِّمْهُ مِنِّي مُتَقَبَّلًا“.

(تخریج) المسند للشاشي بتحقيق الدكتور محفوظ الرحمن السلفى :۳/ ۱۸۳، ح:۱۲۷۱، واللفظ له والدعاء للطبراني بتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ص:۲۸۴، ح:۹۱۲، وبتحقيق البخارى، ص:۱۲۲۶، ح: ۹۱۲، وأخبار الصلاة لعبد الغنى المقدسى بتحقيق محمد عبد الرحمن النابلسي، ص: ۲۹، ح:۱۲۸، وغيرهم.

سیدنا عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب رمضان المبارک کا مہینہ آتا تو رسول اللہ ﷺ ہمیں یہ کلمات سکھاتے کہ ہم سب کہیں: اے اللہ! رمضان کو میرے لئے سلامتی والا بنادے، مجھے رمضان کے لئے سلامتی عطا فرما اور اس مہینے (کی عبادت) کو میری جانب سے قبول فرما۔

(حکم حدیث) ”اسنادہ منقطع“۔ (اس کی سند منقطع ہے۔)۔

(وجہ ضعف) روایت ہذا میں صالح بن کیسان رحمہ اللہ ہیں جو کہ ثقہ راوی ہیں۔ لیکن سیدنا عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا ہے۔ اس کی کئی دلیلیں ہیں، انہیں میں سے ایک یہ ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وَصَالِحُ بْنُ كَيْسَانَ لَمْ يُدْرِكْ عُقْبَةَ بْنَ عَامِرٍ وَقَدْ أَدْرَكَ ابْنَ عُمَرَ“۔ صالح بن کیسان رحمہ اللہ نے عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا ہے اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو پایا ہے۔“۔ (سنن الترمذي بتحقيق بشار عواد: ۵/ ۱۲۱،

تحت الحديث:۳۰۸۳)

جب صالح بن کیسان رحمہ اللہ نے عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کو جن کی وفات تقریباً سنہ ۶۰ھ میں ہے، نہیں پایا ہے تو عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کو کیسے پا سکتے ہیں؟ جن کی وفات سنہ ۳۴ھ میں ہوئی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھیں: (سير أعلام النبلاء بتحقيق شعيب الارنؤوط :۵/۴۵۴، ت:۲۰۳، و تاريخ الإسلام بتحقيق بشار: ۳/۸۹۴، ت:۲۲۰، و تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزی بتحقيق بشار: ۱۳/۷۹، ت: ۲۸۳۴، وغيرهم)

دکتور محفوظ الرحمٰن سلفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''روايته عن عبادة مرسلة ، لم يدركه''۔ ''عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے صالح بن کیسان رحمہ اللہ کی روایت مرسل ہے ،انہوں نے ان کو نہیں پایا ہے''۔ (فی تحقيق المسند للشاشي)

(فائدہ) نعمان بن المنذر رحمہ اللہ، امام مکحول الشامی رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ: ''أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ إِذَا دَخَلَ رَمَضَانُ: اَللّٰهُمَّ سَلِّمْنِي لِرَمَضَانَ، وَسَلِّمْ رَمَضَانَ لِي، وَتَسَلَّمْهُ مِنِّي مُتَقَبَّلًا''۔ ''جب رمضان المبارک کا مہینہ آتا تو آپ رحمہ اللہ یہ دعاء کرتے تھے: اے اللہ! مجھے رمضان کے لئے سلامتی عطا فرما، رمضان کو میرے لئے سلامتی والا بنا اور اس مہینے (کی عبادت) کو میری جانب سے قبول فرما''۔(الدعاء للطبراني بتحقيق البخاری، ص:۱۲۲۷، ح:۹۱۳، وقال المحقق: اسناده حسن)

(تنبیہ) امام ابو القاسم الطبرانی رحمہ اللہ (المتوفی:۳۶۰ھ) فرماتے ہیں: حَدَّثَنَا هَاشِمُ بْنُ مَرْثَدٍ الطَّبَرَانِيُّ، ثنا صَفْوَانُ بْنُ صَالِحٍ، ثنا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ أَبِي رَوَّادٍ، قَالَ: ''كَانَ الْمُسْلِمُونَ يَدْعُونَ عِنْدَ حَضْرَةِ شَهْرِ رَمَضَانَ: اَللّٰهُمَّ أَظَلَّ شَهْرُ رَمَضَانَ وَحَضَرَ، فَسَلِّمْهُ لِي، وَسَلِّمْنِي فِيهِ، وَتَسَلَّمْهُ مِنِّي، اَللّٰهُمَّ ارْزُقْنِي صِيَامَهُ وَقِيَامَهُ، صَبْرًا وَاحْتِسَابًا ،وَارْزُقْنِي فِيهِ الْجِدَّ وَالِاجْتِهَادَ وَالْقُوَّةَ وَالنَّشَاطَ ،وَأَعِذْنِي فِيهِ مِنَ السَّآمَةِ وَالْفَتْرَةِ وَالْكَسَلِ وَالنُّعَاسِ، وَوَفِّقْنِي فِيهِ لِلَيْلَةِ الْقَدْرِ، وَاجْعَلْهَا خَيْرًا لِي مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ ''۔(الدعاء للطبراني بتحقيق البخاری، ص:۱۲۲۷، ح: ۹۱۴، وأخبار الصلاة لعبد الغنى المقدسی بتحقيق محمد عبد الرحمٰن النابلسي، ص:۶۹، ح:۱۲۸)

اس حدیث پر حکم لگاتے ہوئے الدعاء للطبرانی کے محقق محمد سعید البخاری حفظہ اللہ فرماتے ہیں: ''اسنادہ حسن''.

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ یہ حکم صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں: ''الْوَلِيد بن مسلم القرشي الدمشقی'' ہیں جو کہ ثقہ تو ہیں لیکن کثرت سے تدلیس کرنے والے ہیں اور تدلیس تسویہ کے بھی مرتکب ہیں۔ دیکھیں: (تهذيب الكمال للمزی بتحقيق بشار : ۳۱/۸۶، ت:۶۷۳۷) اور روایت عن سے ہے۔

(خلاصۃ التحقیق) زیر بحث دعاء نبی کریم ﷺ سے ثابت نہیں ہے لیکن امام مکحول الشامی رحمہ اللہ سے ثابت ہے۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین.

بحث ونظر

صدقۃ الفطر میں نقد و رقم دینے کا حکم

کفایت اللہ سنابلی

باب اول

عہد رسالت میں بطور فطرہ دی جانے والی اشیاء:

عہد رسالت میں مطلق طعام دینے کی بات کسی بھی صحیح حدیث میں منقول نہیں ہے بلکہ احادیث میں طعام میں سے خاص خاص قسم ہی کوفطرہ میں دینے کا ثبوت ملتا ہے۔ اوران کے علاوہ طعام کی عام قسمیں جو عہد رسالت میں مستعمل تھیں مثلاً، (اللحم) گوشت، (السمک) مچھلی ، (الخضراوات) سبزیاں ، (الذرۃ) مکئی، (السویق) ستو، (اللبن) دودھ وغیرہ۔ ان کا فطرہ میں نکالنا ثابت نہیں ہے۔

بلکہ جو قسمیں ثابت ہیں ان کا بھی ایک خاص شکل میں دینا ثابت ہے مثلاً جواور گیہوں ثابت ہے لیکن جواور گیہوں کا آٹا دینا یا ان کی روٹی بنا کر دینا ثابت نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو اس سلسلے کی احادیث:

اشیاء فطرہ کی صراحت کرنے والی احادیث:

پہلی حدیث:

امام بخاری رحمہ اللہ (المتوفی:۲۵۶ھ) نے کہا:

حدثنا يحيى بن محمد بن السكن، حدثنا محمد بن جهضم، حدثنا إسماعيل بن جعفر، عن عمر بن نافع، عن أبيه، عن ابن عمر رضى الله عنهما، قال: فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعا من تمر، أو صاعا من شعير على العبد والحر، والذكر والأنثى، والصغير والكبير من المسلمين، وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة۔

صحابی رسول عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر ایک صاع کھجور یا ایک صاع جَو فرض قرار دیا تھا۔ غلام آزاد مرد عورت چھوٹے اور بڑے تمام مسلمانوں پر۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم یہ تھا کہ نماز (عید) کے لیے جانے سے پہلے یہ صدقہ ادا کر دیا جائے۔ (صحیح البخاری: ۲/ ۱۳۰، رقم: ۱۵۰۳)

اس حدیث میں مطلق طعام نہیں بلکہ طعام میں سے صرف دو چیزیں منصوص ہیں، ایک تمر (کھجور) اور دوسری شعیر (جو)، نیز اس شعیر (جو) کو کسی اور شکل میں دینا مثلاً اس کا آٹا یا اس کی روٹی دینا ثابت نہیں ہے۔

واضح رہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فطرہ میں دی جانے والی صرف دو چیزوں کو بیان کیا ہے اور وہ پوری زندگی صرف انہیں دونوں چیزوں سے ہی فطرانہ دیتے رہے۔

بلکہ ان دو میں سے بھی وہ صرف کھجور ہی دینے کا اہتمام کرتے تھے البتہ کسی سال اگر کھجور میسر نہ ہوتی تو جو کا فطرانہ دیتے تھے صحیح بخاری کے الفاظ ہیں:

فكان ابن عمر رضى الله عنهما يعطي التمر، فأعوز أهل المدينة من التمر، فأعطى شعيرا۔

ابن عمر رضی اللہ عنہما کھجور ہی دیا کرتے تھے، ایک مرتبہ مدینہ میں کھجور کا قحط پڑا تو آپ نے صدقہ میں شعیر (جو) نکالا۔ (صحیح البخاری: ۱۳۲/۲ رقم: ۱۵۱۱)

اس سے صاف ظاہر ہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا عمل فطرہ میں عام غلہ دینے کا نہیں تھا بلکہ وہ اپنی روایت کردہ حدیث کے مطابق صرف اور صرف دو چیزوں (کھجور یا جو) سے ہی فطرہ نکالتے تھے۔

دوسری حدیث:

امام بخاری رحمہ اللہ (المتوفی:۲۵۶) نے کہا:

حدثنا عبد الله بن یوسف، أخبرنا مالک، عن زید بن أسلم، عن عیاض بن عبد الله بن سعد بن أبی سرح العامری، أنه سمع أبا سعید الخدری رضی الله عنه، یقول: کنا نخرج زکاة الفطر صاعا من طعام، أو صاعا من شعیر، أو صاعا من تمر، أو صاعا من أقط، أو صاعا من زبیب۔

صحابی رسول ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے تھے کہ ہم فطرہ کی زکوٰۃ ایک صاع طعام یعنی ایک صاع جَو یا ایک صاع کھجور یا ایک صاع پنیر یا ایک صاع زبیب (کشمش) نکالا کرتے تھے۔ (صحیح البخاری: ۱۳۱/۲، رقم: ۱۵۰۶)

اس حدیث میں مطلق طعام نہیں بلکہ طعام میں سے صرف چار چیزیں شعیر (جو)، تمر (کھجور)، اقط (پنیر) اور زبیب (کشمش) منصوص ہیں۔ نیز اس شعیر (جو) کو کسی اور شکل میں دینا مثلاً اس کا آٹا یا اس کی روٹی دینا اس حدیث میں بھی ثابت نہیں ہے۔

"صاعا من طعام" کا مفہوم اورایک غلط فهمی کاازاله:

ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کی ابتداء میں جو" صاعا من طعام" کے الفاظ ہیں اس سے کچھ لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے ان الفاظ میں عام غلوں کو مراد لیا ہے پھر اسی غلط فہمی کی بنیاد پر یہ کہہ دیا گیا کہ فطرہ میں عام غلے دینا حدیث سے صراحتاً ثابت ہے۔

دراصل ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ "صاعا من طعام" کے بعد اداۃ عطف "أوْ" آیا ہے اس کے بعد چار چیزیں بیان ہوئی ہیں اور "أوْ" یہ مغایرت پر دلالت کرتا ہے لہٰذا پتہ چلا کہ "صاعا من طعام" ان چیزوں کے علاوہ ہے جن کا ذکر اداۃ عطف "أوْ" کے بعد ہے۔

عرض ہے کہ عطف ہمیشہ مغایرت پر دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ عطف کی ایک قسم عطف تفسیری بھی ہے۔ یعنی ایک چیز کو اجمالی طور پر ذکر کردیا جائے پھر اس کے بعد اداۃ عطف کے ذریعہ اس کی تفصیل وتشریح کی جائے۔ یہی معاملہ یہاں بھی ہے یعنی شروع میں "صاعا من طعام" کے اجمالی بیان کے بعد جو اداۃ عطف "أوْ" ہے وہ تفسیری ہے، اس کے دلائل درج ذیل ہیں:

✱ اولاً:

ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے ابتداء میں اجمالی طور "صاعا من طعام" کہا ہے اور بعد میں اسی اجمال کی تفصیل کرتے ہوئے چار چیزوں کا ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ درج ذیل حدیث میں بالکل وضاحت ہے:

امام بخاری رحمہ اللہ (المتوفی:۲۵۶) نے کہا:

حدثنا معاذ بن فضالة، حدثنا أبو عمر حفص بن میسرة، عن زید بن أسلم، عن عیاض بن عبد الله بن سعد، عن أبی سعید الخدری رضی الله عنه، قال: کنا نخرج فی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم یوم الفطر صاعا من طعام، وقال أبو سعید: وکان طعامنا الشعیر والزبیب والأقط والتمر۔

صحابی رسول ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ ہم نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں عیدالفطر کے دن ایک صاع طعام نکالتے تھے۔ ابوسعید رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ ہمارا طعام (ان دنوں) جَو، زبیب، پنیر اور کھجور تھا۔ (صحیح البخاری: ۱۳۱/۲، رقم: ۱۵۱۰)

اس حدیث میں ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے مجمل طعام کی تفسیر وتفصیل بیان کردی کہ عہد رسالت میں فطرہ میں نکالا جانے والا طعام چار قسم کا ہوتا تھا۔ لہٰذا جب حدیث کی تشریح خود حدیث سے ہی ہوگئی تو کسی اور رخ پر بحث کی سرے سے گنجائش ہی باقی نہ

بچی۔

بعض لوگوں نے اس حدیث میں مذکور مجمل طعام کو بعد میں مذکور طعام سے الگ مانا تو ان پر ابن المنذر رحمہ اللہ نے رد کیا جسے نقل کرتے ہوئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (متوفی:۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

وقد رد ذالک ابن المنذر وقال ظن بعض أصحابنا أن قوله فی حدیث أبی سعید صاعا من طعام حجة لمن قال صاعا من حنطة وهذا غلط منه وذالک أن أبا سعید أجمل الطعام ثم فسره ثم أورد طریق حفص بن میسرة المذکورة فی الباب الذی یلی هذا وهی ظاهرة فیما قال ولفظه کنا نخرج صاعا من طعام وکان طعامنا الشعیر والزبیب والأقط والتمر۔

ابن المنذر نے اس بات کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ: ہمارے بعض اصحاب نے یہ گمان کرلیا کہ ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذکور ''صاعا من طعام'' کے الفاظ ان لوگوں کے لئے دلیل ہیں جو کہتے ہیں کہ فطرہ میں ایک صاع گیہوں نکالا جائے گا۔ جبکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے پہلے طعام کو اجمالی طور پر ذکر کیا ہے اور بعد میں اس کی تفسیر وتفصیل بیان کردی ہے۔ پھر ابن المنذر نے حفص بن میسرۃ کے طریق والی روایت ذکر کی ہے جس کا ظاہر ابن المنذر ہی کے موقف پر دلالت کرتا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: ابوسعید رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ ہمارا طعام (ان دنوں) جَو، زبیب، پنیر اور کھجور تھا۔ (فتح الباری لابن حجر: ۳/۳۷۳)

صحیح بخاری کے ایک دوسرے شارح امام قسطلانی (متوفی :۹۲۳ھ) بھی ابن المنذر کی تائید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

زاد الطحاوی من طریق أخری عن عیاض فلا نخرج غیره، وهو یؤید تغلیط ابن المنذر لمن قال إن قوله صاعًا من طعام حجة لمن قال صاعًا من حنطة۔

امام طحاوی نے عیاض کے واسطے سے ایک دوسرے طریق سے یہ اضافہ بیان کیا ہے کہ (ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے کہا کہ) ہم ان چیزوں (جن کا ذکر صراحت کے ساتھ کیا ہے ان) کے علاوہ کسی اور چیز سے فطرہ نہیں نکالتے تھے۔ یہ حدیث ابن المنذر کی اس بات کی تائید کرتی ہے جس میں انہوں نے ان لوگوں کو غلط قرار دیا ہے جو'' طاعا من طعام'' سے گیہوں مراد لیتے ہیں۔ (إرشاد الساری لشرح صحیح البخاری: ۳/۸۹)

محمود عبداللطیف عویضۃ صاحب لکھتے ہیں:

فهذا أبو سعید الخدری نفسه الذی رُوی حدیثهم من طریقه، قد فسَّر لفظة الطعام تفسیراً یقطع الشک بالیقین، بأن معناها عندهم الشعیر والزبیب والأقط والتمر، أی الأصناف ذاتها الواردة فی حدیثهم عقب لفظة الطعام، والحدیث یفسِّر بعضه بعضاً، وعلیه فإنَّا نَحمِلُ حدیثَهم علی هذا الحدیث، فنقول إن هذا الحدیث قد ذکر العامَ، ثم ذکر بعده الخاص، وهذا أسلوب یعرفه الکل۔

ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ جن کے طریق سے فطرہ سے متعلق طعام والی حدیث منقول ہے انہوں نے خود لفظ طعام کی ایسی تفسیر کردی ہے جس سے شکوک وشبہات ختم ہوجاتے ہیں اور یقینی طور پر یہ بات معلوم ہوجاتی ہے کہ طعام سے ان کی مراد جو، کشمش، پنیر اور کھجور ہی ہے، یعنی ٹھیک وہی قسمیں جو ان کی حدیث میں لفظ طعام کے بعد مذکور ہیں، اور بعض حدیث بعض حدیث کی تشریح کرتی ہے ۔لہٰذا ہم ان کی حدیث کو اس حدیث پر محمول کریں گے اور کہیں گے کہ اس حدیث میں ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے پہلے عمومی طور پر طعام کا ذکر کیا پھر اس کے بعد خصوصی طور پر سب کو بیان کردیا، اس طرح کے اسلوب بیان سے ہر ایک شخص واقف ہے۔ (الجامع لأحکام الصیام: ص: ۳۴۱)

* ثانیاً:

اس حدیث پر ایک اور پہلو سے غور کریں کہ ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے کہا:

وکان طعامنا الشعیر والزبیب والأقط والتمر۔

ہمارا طعام (ان دنوں) جَو، زبیب، پنیر اور کھجور تھا۔ (صحیح البخاری: ۲/۱۳۱، رقم: ۱۵۱۰)

اگر ان کی حدیث میں طعام سے مطلق طعام مراد لیں تو اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے یہاں حصر کے ساتھ طعام کی چار قسمیں ہی بتلائی ہیں، تو سوال یہ ہے کہ کیا ان چار چیزوں کے علاوہ کوئی اور چیز صحابہ کرام کھاتے ہی نہ تھے؟؟؟

ظاہر ہے کہ یہ بات خلاف واقع ہے کیونکہ یہ نا قابل انکار حقیقت ہے کہ ان چار کے علاوہ بھی کئی اقسام کے کھانے مثلاً (اللحم) گوشت، (السمک) مچھلی، (الفواکہ) میوے، (الخضر اوات) سبزیاں، (الذرۃ) مکئی، (السویق) ستو، (اللبن) دودھ وغیرہ ان کے یہاں مستعمل تھے۔

لہٰذا یہ سیاق ہی اس بات کی دلیل ہے کہ ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ کا مطلب یہی ہے کہ جس طعام سے وہ فطرہ نکالتے تھے وہ طعام ان چار قسموں پر مشتمل تھا۔ نہ کہ یہ مطلب ہے کہ ان چار چیزوں کے علاوہ کوئی اور چیز وہ کھاتے ہی نہ تھے۔

* ثالثاً:

یہ بات ذہن نشین کی جائے کہ ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے اس حدیث میں ''صاعا من طعام'' کے ذریعہ اللہ کے نبی ﷺ کے قول وحکم کو نقل نہیں کیا ہے جو عام ہو اور حال و مستقبل سب کو شامل ہو، بلکہ ان الفاظ سے ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے ماضی یعنی عہد رسالت کا عمل (''کنا نخرج''۔ ''ہم نکالتے تھے'') بیان کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ ماضی میں یعنی اللہ کے نبی ﷺ کی حیات میں ہم صحابہ یہ چیز نکالتے تھے۔

اب اگر فرض کرلیا جائے کہ اس حدیث میں ''صاعا من طعام'' ان چار چیزوں کے علاوہ ہے جن کا ذکر اس کے بعد ہوا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ عہد رسالت میں ان چار چیزوں کے علاوہ بھی دیگر غلوں سے فطرہ دیا جاتا تھا۔ پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان چار چیزوں کے علاوہ وہ کون کون سے غلے تھے جو عہد رسالت میں بطور فطرہ دئے جاتے تھے؟؟؟

احادیث اور روایات کا ذخیرہ چھان ماریئے ان چار چیزوں کے علاوہ کسی بھی دوسرے غلے کے بارے میں صراحت نہیں ملتی کہ صحابہ کی جماعت نے اسے بھی فطرہ میں دیا ہوا۔

صرف ایک صحابیہ اسماء رضی اللہ عنہا کے بارے میں ملتا ہے کہ وہ عہد رسالت میں گیہوں نکالتی تھیں لیکن یہاں ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ''صاعا من طعام'' سے گیہوں مراد نہیں لیا جاسکتا کیونکہ یہ الفاظ کہنے والے ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے اپنے علم کے مطابق یہ صراحت کر رکھی ہے کہ گیہوں عہد رسالت میں نہیں نکالا گیا بلکہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور میں نکالا گیا، کما سیاتی۔ اور چونکہ ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے ''صاعا من طعام'' کہہ کر عہد رسالت کے دور کی حالت بیان کی ہے اس لئے ان کے ان الفاظ میں گیہوں کے شامل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

نیز ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ ''صاعا من طعام'' میں مقدار ایک صاع بتلائی ہے جبکہ اسماء رضی اللہ عنہا کی جانب سے عہد رسالت میں گیہوں دینے کی جو بات ملتی ہے اس میں صراحت ہے کہ وہ نصف صاع دیتی تھیں، اس میں بھی اس بات کی دلیل ہے کہ ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ کے مذکورہ الفاظ سے گیہوں مراد نہیں ہے۔

مزید برآں یہ کہ ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ فطرہ میں سرے سے گیہوں نکالنے پر عمل ہی نہیں کرتے تھے اور یہ کہتے کہ میں نبی ﷺ کے دور میں جن چیزوں کا فطرہ دیتا تھا نبی ﷺ کے بعد بھی صرف انہیں چیزوں کو فطرہ میں دوں گا کما سیاتی۔

* رابعاً:

ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ ہی سے یہ حدیث بہت سارے طرق سے مروی ہے اور کئی طرق میں ''صاعا من طعام'' کے الفاظ

نہیں ہیں بلکہ صرف چار چیزوں ہی کا ذکر ہے مثلاً:

امام أحمد بن حنبل رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۴۱) نے کہا:

حدثنا يحيى، عن داؤد، يعني ابن قيس، عن عياض، عن أبي سعيد، لم نزل نخرج زكاة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من تمر، أو شعير، أو أقط، أو زبيب۔

صحابی رسول ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم اللہ کے رسول ﷺ کے دور میں ایک صاع کھجور یا جو یا پنیر یا کشمش نکالا کرتے تھے۔(مسند أحمد ط الميمنية: ۲۳/۳، واسناده صحيح على شرط مسلم واخرجه ايضا عبدالرزاق فى مصنفه (۳/ ۳۱۶) من طريق داؤد به)

یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ ''صاعا من طعام'' سے ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ کی مراد وہی چار چیزیں ہیں جن کی تفصیل انہوں نے بعد میں پیش کردی ہے ورنہ اس حدیث میں ''صاعا من طعام'' کے الفاظ نہ ہونے کی صورت میں اس غلے کا ذکر آنا لازمی تھا جو ''صاعا من طعام'' سے مراد تھا!

یادرہے ''صاعا من طعام'' کہہ کر ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے نبی ﷺ کا قول وفرمان پیش نہیں کیا ہے بلکہ ماضی میں عہد رسالت کا ایک عمل پیش کیا ہے۔

✱ خامساً:

امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے جب نصف صاع گیہوں بھی نکالنے کی بات کہی تو اس وقت ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے نہ صرف یہ کہ نصف صاع گیہوں نہیں نکالا بلکہ ایک صاع بھی گیہوں نہیں نکالا یعنی ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے فطرہ میں سرے سے گیہوں ہی نکالنے سے اجتناب کیا اور صرف ان چار چیزوں میں سے ہی فطرہ نکالتے رہے جو انہوں نے اپنی حدیث میں بیان کی ہیں۔

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ''صاعا من طعام'' سے ان کی مراد عام غلہ ہرگز نہیں ہے ورنہ وہ گیہوں میں ایک صاع فطرہ ضرور نکالتے ۔ ملاحظہ فرمائیں ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ کے موقف سے متعلق روایات:

امام مسلم رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۶۱) نے کہا:

حدثنا عبد الله بن مسلمة بن قعنب، حدثنا داود يعني ابن قيس، عن عياض بن عبد الله، عن أبي سعيد الخدري، قال: كنا نخرج إذ كان فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر، عن كل صغير، وكبير، حر أو مملوک، صاعا من طعام، أو صاعا من أقط، أو صاعا من شعير، أو صاعا من تمر، أو صاعا من زبيب فلم نزل نخرجه حتى قدم علينا معاوية بن أبي سفيان حاجا، أو معتمرا فكلم الناس على المنبر، فكان فيما كلم به الناس أن قال: إني أرى أن مدين من سمراء الشام، تعدل صاعا من تمر فأخذ الناس بذالک قال أبو سعيد: فأما أنا فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه، أبدا ما عشت۔

صحابی رسول ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں صدقۂ فطر ہر چھوٹے، بڑے، آزاد، غلام کی طرف سے ایک صاع طعام یعنی ایک صاع پنیر یا جو یا کھجور یا کشمش نکالتے تھے پھر جب امیر معاویہ رضی اللہ عنہ حج کو یا عمرہ کو آئے تو لوگوں میں منبر پر وعظ کیا اور اس میں کہا کہ میں سمجھتا ہوں کہ دو مد (یعنی نصف صاع) شام کا گیہوں (قیمت میں) ایک صاع کھجور کے برابر ہوتا ہے، تو لوگوں نے اس بات کو قبول کر لیا اور ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے کہا: میں تو تاحیات فطرہ میں وہی نکالتا رہوں گا جو اللہ کے نبی ﷺ کے دور میں نکالا کرتا تھا۔ (صحيح مسلم: ۳/ ۶۷۸، رقم: ۹۸۵)

امام مسلم رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۶۱) نے کہا:

حدثني عمرو الناقد، حدثنا حاتم بن إسماعيل، عن ابن عجلان، عن عياض بن عبد الله بن أبي سرح، عن أبي سعيد الخدري، أن معاوية، لما جعل نصف الصاع من الحنطة، عدل صاع من تمر، أنكر ذالک أبو سعيد، وقال: لا أخرج فيها إلا الذي كنت أخرج في عهد رسول الله صلى الله عليه

وسلم: صاعامن تمر، أو صاعامن زبيب، أو صاعامن شعير ، أو صاعامن أقط۔

صحابی رسول ابوسعید رضی اللہ عنہ نے کہا: جب امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے نصف صاع گیہوں کو ایک صاع کھجور کے برابر مقرر کیا تو ابوسعید رضی اللہ عنہ نے انکار کیا اور کہا میں تو (فطرہ میں) وہی دوں گا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں دیتا تھا یعنی ایک صاع کھجور یا ایک صاع کشمش یا ایک صاع جَو یا ایک صاع پنیر۔(صحیح مسلم: ۳/۶۷۹، رقم: ۹۸۵)

تنبیہ:

فطرہ میں گیہوں نہ نکالنے کے متعلق ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ کی جو روایت ابن عجلان سے مختلف طرق سے مروی ہے اس میں صحیح روایت وہی ہے جسے امام مسلم کے حوالہ سے اوپر درج کیا گیا تھا۔ اس کے علاوہ ابن عجلان کی جو دیگر روایات ہیں ان میں شدید اضطراب ہے اس لئے وہ صحیح نہیں ہیں انہیں میں سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ:

لا أخرج أبدا إلا صاعا۔

یعنی میں ایک ہی صاع ہمیشہ نکالوں گا۔(سنن أبی داؤد: ۲/۱۱۳، رقم: ۱۶۱۸، وضعفه الالبانی)

اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے آدھا صاع نکالنے سے اختلاف کیا تھا اور ایک صاع نکالنے کی بات کہی تھی۔ غالباً اس جیسی روایت کے پیش نظر ہی بعض اہل علم نے یہ سمجھ لیا ہے کہ ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ کا اختلاف صرف مقدار متعین کرنے میں تھا۔

لیکن یہ روایت صحیح نہیں علامہ البانی رحمہ اللہ نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

مزید یہ کہ اسی روایت کے دیگر طرق میں الگ الفاظ ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ گیہوں میں ایک صاع بھی نکالنے کے منکر تھے اور صرف انہیں چیزوں سے ایک صاع نکالنے کے قائل تھے جن پر عہد رسالت میں ان کا عمل تھا چنانچہ مسند احمد کی ایک روایت میں اس کے الفاظ یوں ہیں:

حدثنا يحيى بن سعيد، عن ابن عجلان، حدثنا عياض بن عبد الله، عن أبي سعيد قال: لا أخرج أبدا إلا صاعا من تمر، أو شعير، أو أقط، أو زبيب۔

ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے کہا: میں نہیں نکالوں گا مگر صرف ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو یا ایک صاع پنیر یا ایک صاع کشمش۔(مسند أحمد (طبعة عالم الكتب) ۴/۲۴۵، رقم: ۱۱۹۶۲، م، ورجاله ثقات)

نیز ابن عجلان ہی کی ایک دوسری روایت کے مطابق ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے حصر کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ عہد رسالت میں ہم صرف چار چیزوں ہی سے فطرہ نکالتے تھے اور میں انہیں سے ہی فطرہ نکالوں گا۔ چنانچہ:

محمد بن عبدالرحمٰن المخلّص (متوفی: ۳۹۳ھ) نے کہا:

حدثنا أحمد: حدثنا علي: حدثنا المعافى: حدثنا القاسم، عن محمد بن عجلان، عن عياض قال: أمر معاوية بصدقة الفطر بمدين قمح، فقال أبو سعيد الخدري: لا أخرج إلا كما كنا نخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنا لم نخرج إلا صاعا من تمر، أو صاع زبيب، أو صاعا من شعير، أو صاعا من أقط۔

ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے کہا: میں فطرہ میں نہیں نکالوں گا مگر ویسے ہی جیسے عہد رسالت میں ہم نکالتے تھے اور عہد رسالت میں ہم نے ایک صاع کھجور، یا ایک صاع کشمش، یا ایک صاع جو، یا ایک صاع پنیر کے علاوہ کچھ نہیں نکالا۔(المخلصیات: ۲/۲۳، ورجاله ثقات)

ابن عجلان ہی کی ان روایات سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ فطرہ میں سرے سے گیہوں نکالنے کے قائل ہی نہ تھے۔

لیکن ہماری نظر میں ابن عجلان کے طریق سے آنے والی ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ کی صرف وہی حدیث معتبر ہے جو صحیح مسلم میں ہے یا جس کی تائید دیگر صحیح روایات سے ملتی ہے باقی ابن عجلان کی دیگر منفرد روایات معتبر نہیں ہیں کیونکہ ان کی بیان کردہ حدیث میں کئی طرح کا اضطراب ہے، واللہ اعلم۔

نیز اس کو صحیح بھی مان لیں تو اس کا مطلب صرف یہ ہوگا کہ ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے مقدار میں بھی امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے اختلاف کیا تھا اور سرے سے گیہوں نکالنے سے بھی اختلاف کیا تھا جیسا کہ صاحب مرعاۃ کے الفاظ میں اس کی وضاحت آگے آرہی ہے۔

بہرحال درج بالا روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے صرف قیمت کے اعتبار ہی سے اختلاف نہیں کیا بلکہ انہوں نے سرے سے گیہوں دینے ہی سے اختلاف کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ میں عہد رسالت میں جو دیتا تھا وہی آج بھی دوں گا۔

امام ابن حزم رحمہ اللہ (متوفی:۴۵۶ھ) کہتے ہیں:

فهذا أبو سعيد يمنع من "البر" جملة۔

ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سرے سے گیہوں دینے ہی کے خلاف تھے۔(المحلی لابن حزم، ت بیروت: ۲۵۲/۴)

علامہ عبید اللہ الرحمانی المبارکفوری (متوفی:۱۴۱۴ھ) لکھتے ہیں:

قد عرفت مما قدمنا أن أباسعيد كان يرى أن الواجب من كل شيء صاع خلافاً لمعاوية، ومن وافقه، ولكنه لم يخرج من البر قط لا صاعاً ولا نصفه لا، لأنه ما كان يعرف القمح في الفطرة بل اتباعاً لما كان يفعله الصحابة في زمانه - صلى الله عليه وسلم - من إخراج غير البر، وكذا ابن عمر۔

ہماری سابقہ تفصیلات سے یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کے موافقین سے اختلاف کرتے ہوئے ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ کا خیال یہ تھا کہ ہر چیز میں ایک صاع ہی واجب ہے۔لیکن ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے گیہوں سے صدقہ الفطر نکالا ہی نہیں، نہ ایک صاع اور نہ آدھا صاع، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ فطرہ میں گیہوں کو ناجائز سمجھتے تھے بلکہ وہ گیہوں سے فطرہ نہ نکال کر کے عہد رسالت میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے تعامل کی اتباع کرنا چاہتے تھے اور ٹھیک یہی معاملہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کا بھی تھا۔(مرعاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح: ۱۹۷/۶)

اس پوری تفصیل سے معلوم ہوا کہ ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے فطرہ میں دی جانے والی صرف چار چیزوں کو بیان کیا ہے اور وہ پوری زندگی صرف انہیں چار چیزوں سے ہی فطرانہ دیتے رہے۔ اور یہی معاملہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا بھی تھا کہ وہ بھی صرف انہوں چیزوں سے فطرہ نکالتے تھے جو ان کی روایت کردہ حدیث میں مذکور ہیں۔

تیسری حدیث:

امام طحاوی رحمہ اللہ (المتوفی:۳۲۱) نے کہا:

حدثنا فهد بن سليمان، وعلي بن عبد الرحمٰن قالا: حدثنا ابن أبي مريم قال: أخبرني يحيى بن أيوب أن هشام بن عروة حدثه عن أبيه أن أسماء ابنة أبي بكر أخبرته "أنها كانت تخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أهلها الحر منهم والمملوك مدين من حنطة أو صاعا من تمر۔

اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا نے بیان فرمایا کہ وہ اللہ کے نبی ﷺ کے دور میں اپنے گھرانے میں ہر ایک کی طرف سے خواہ آزاد ہوں یا غلام، دو مد (یعنی آدھا صاع) گیہوں یا ایک صاع کھجور نکالتی تھیں۔(شرح مشکل الآثار: ۲۷/۹، رقم: ۳۴۰۸، قال الالبانی اسنادہ صحیح علی شرط الشیخین وھو کذالک)۔

اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا نہ صرف ایک صحابیہ ہیں بلکہ اللہ کے نبی ﷺ کی بیوی اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی سگی بہن بھی ہیں

اور آپ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور کا حوالہ دے کر مذکورہ بات کہہ رہی ہیں جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث مرفوع ہے۔

یادر ہے کہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی سابق الذکر حدیث کا بھی یہی معاملہ ہے کہ اس میں ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے عہد رسالت کا حوالہ دے کر فطرہ میں دی جانے والی اشیاء کا تذکرہ کیا ہے جس کی بنا پر اسے مرفوع مانا گیا ہے۔ٹھیک یہی معاملہ اسماء بن ابی بکر رضی اللہ عنہا کی اس حدیث میں بھی ہے اس لئے یہ حدیث بھی مرفوع ہے۔

اس حدیث سے ایک اور چیز کا فطرہ میں دینا ثابت ہوا وہ ہے گیہوں۔لیکن گیہوں دینے کی شکل میں اس کی مقدار نصف صاع بتلائی گی ہے۔

احادیث کی روشنی میں منصوص اشیائے فطرہ:

صحیح سندوں سے ثابت شدہ یہ صرف تین ایسی احادیث ہیں جن میں یہ صراحت ہے کہ عہد رسالت میں کون کون سی اشیاء فطرہ میں دی جاتی تھیں۔ان احادیث کی روشنی میں فطرہ میں دی جانے والی منصوص اشیاء کی فہرست یہ ہے:

۱۔کھجور

۲۔جو

۳۔کشمش

۴۔پنیر

۵۔گیہوں

عہد رسالت میں ان پانچ اشیاء کے علاوہ کسی اور چیز سے صدقۃ الفطر نکالنا ثابت نہیں ہے گرچہ طعام کی اور بھی کئی اقسام ان کے یہاں موجود تھیں ۔مثلاً،(اللحم) گوشت ، (السمک) مچھلی ، (الفواکہ) میوے ، (الخضر اوات) سبزیاں ، (الذرۃ) مکئی ، (السویق) ستو،(اللبن) دودھ وغیرہ۔

بلکہ جن پانچ اقسام کو فطرہ میں نکالا جاتا تھا ان میں بھی ایک خاص کیفیت وشکل کی قسم نکالی جاتی تھی۔چنانچہ:

(التمر) خشک کھجور نکالنا ثابت ہے مگر (رطب) تر کھجور نکالنا ثابت نہیں ہے۔

(الشعیر) جو اور (القمح) گیہوں اصل حالت میں نکالا جاتا تھا لیکن ان کا آٹا (الدقیق) بنا کر یا ان کے آٹے سے روٹی (الخبز) بنا کر فطرہ میں نکالنا ثابت نہیں ہے۔

نیز (الزبیب) کشمش کی جگہ (العنب) انگور ، اسی طرح (الاقط) پنیر کی جگہ (اللبن) دودھ نکالنا ثابت نہیں ہے۔

منصوص اشیاء ہی سے فطرہ نکالنا افضل ہے:

اس پوری تفصیل سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہوجاتی ہے کہ عہد رسالت میں عام طعام یا عام غلوں سے فطرہ نہیں نکالا جاتا تھا بلکہ کچھ خاص چیزیں متعین تھیں جن سے فطرہ ادا کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔

اور جو صحابہ فطرہ میں دی جانے والی اشیاء کے راوی ہیں ان کے بارے میں یہی ملتا ہے کہ وہ منصوص اشیاء ہی نکالنے کا اہتمام کرتے تھے ان کا موقف کامل اتباع اور احتیاط پر مبنی تھا۔اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ اگر کوئی صرف منصوص اشیاء (کھجور، جو، کشمش، پنیر اور گیہوں) ہی سے فطرہ نکالنے کا اہتمام کرتا ہے تو یہی افضل و بہتر ہے۔

بعض اہل علم کے نزدیک منصوص اشیاء ہی سے فطرہ نکالنا واجب ہے:

بلکہ بعض اہل علم نے تو منصوص اشیاء ہی سے فطرہ نکالنے کو واجب قرار دیا ہے اور غیر منصوص اشیاء مثلاً عام طعام وغلوں سے فطرہ نکالنے کو ناجائز کہا ہے۔

امام ابن حزم رحمہ اللہ کا یہی موقف ہے۔دیکھئے (المحلی لابن حزم، ت بیروت: ۴/۲۵۲)

بلکہ امام احمد رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت یہی منقول ہے چنانچہ امام نووی رحمہ اللہ (التوفی: ۶۷۶) فرماتے ہیں:

وعن أحمد رواية أنه لا يجزئ إلا الأجناس الخمسة المنصوص عليها التمر والزبيب والبر والشعير والأقط۔

اور امام احمد رحمہ اللہ سے ایک روایت یہ ہے کہ فطرہ میں پانچ منصوص اشیاء یعنی کھجور، کشمش، گیہوں، جو اور پنیر کے علاوہ کسی اور چیز سے فطرہ نکالنا درست نہیں ہے۔ (المجموع شرح المهذب: ۶/ ۱۴۴)

واضح رہے کہ بعض حضرات یہ بھی کہہ جاتے ہیں کہ فطرہ نکالنے کا معاملہ امر تعبدی یعنی غیر معقول المعنی والعلۃ ہے اگر ان حضرات کی بات درست تسلیم کرلی جائے تو پھر یہ ماننے بغیر کوئی چارہ نہیں ہوگا کہ فطرہ میں صرف اور صرف منصوص چیزیں (کھجور، جو، کشمش، پنیر اور گیہوں) ہی دینا فرض ہوگا۔ لیکن یہاں امر تعبدی والی بات بالکل لغو ہے جیسا کہ تفصیل آگے آرہی ہے۔

راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسے واجب وفرض کہنا درست نہیں ہے تاہم اس کے افضل وبہتر ہونے میں کلام نہیں۔

رہی بات یہ کہ اگر منصوص اشیاء پر قیاس کرتے ہوئے غیر منصوص اشیاء مثلاً عام طعام اور دیگر غذائی اشیاء نکالی جائیں تو کیا یہ بھی افضل ہے تو اس بارے میں تفصیل آگے آرہی ہے۔

باب دوم

فطرہ دینے کی علت وحکمت:

اگر صرف منصوص اشیاء (کھجور، جو، کشمش، پنیر اور گیہوں) ہی سے فطرہ ادا کیا جائے تب تو اس کی علت پر بحث کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے لیکن اگر اس پر قیاس کرتے ہوئے دیگر غلہ دینے کی بات کہی جائے یا یہ کہا جائے کہ ہر علاقے کے لوگ اپنے اپنے علاقے میں پائے جانے والے طعام سے فطرہ نکالیں گے تو یہ قیاس کرنے سے پہلے یہ جاننا ضروری ہوگا کہ فطرہ دینے کی اصل علت وحکمت کیا ہے؟

اس سلسلے میں ایک حدیث مروی ہے لیکن اس میں جزئی اور غیر لازمی علت کا بیان ہے نہ کہ کلی اور لازمی علت، ملاحظہ ہو یہ حدیث:

عن ابن عباس، قال: فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث، وطعمة للمساكين، من أداها قبل الصلاة، فهي زكاة مقبولة، ومن أداها بعد الصلاة، فهي صدقة من الصدقات۔

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے صدقۂ فطر صائم کو لغو اور بیہودہ باتوں سے پاک کرنے کے لیے اور مسکینوں کے کھانے کے لیے فرض کیا ہے، لہٰذا جو اسے (عید کی) نماز سے پہلے ادا کرے گا تو یہ مقبول صدقہ ہوگا اور جو اسے نماز کے بعد ادا کرے گا تو وہ عام صدقات میں سے ایک صدقہ ہوگا۔ (سنن أبي داؤد: ۲/ ۱۱۱، رقم: ۱۶۰۹)

اس حدیث میں فطرہ کی دو علت بتلائی گئی ہے:

طهرة للصائم

طعمة للمساكين

لیکن یہ دونوں علتیں ہر دئے جانے والے فطرہ کے اندر لازمی طور یا کلی طور پر نہیں پائی جاتی ہیں ہم ہر ایک کے بارے میں تفصیل سے سمجھتے ہیں۔

پہلی علت: طهرة للصائم

''طہرۃ للصائم'' کا مفاد یہ ہے کہ جو روزہ دار اپنی طرف سے فطرہ نکال دے گا تو دوران روزہ اس سے ہونے والی کوتاہیوں وغلطیوں کے لئے یہ فطرہ کفارہ بن جائے گا اور اس کا روزہ پاک ہوجائے گا۔

لیکن یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ہر فطرہ دینے والا شخص روزہ نہیں رکھتا مثلاً کوئی رمضان بھر بیمار رہا تو وہ روزہ نہیں رکھے گا لیکن پھر بھی اسے فطرہ دینا ہوگا اسی طرح جو بالکل چھوٹے بچے ہیں وہ بھی روزہ نہیں رکھتے لیکن ان کی طرف سے بھی فطرہ نکالنا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان حضرات کی طرف سے دئے جانے والے فطرہ میں یہ علت ''طہرۃ للصائم'' بالکل بھی نہیں پائی جاتی ہے۔ ثابت ہوا کہ

یہ ’’طہرۃ للصائم‘‘ والی علت لازمی وکلی علت نہیں ہے۔

دوسری علت: طعمة للمساكين

صدقۃ الفطر کا ’’طعمۃ للمساکین‘‘ ہونا یہ ہرحال میں لازمی علت نہیں ہے جیسے صدقہ الفطر کا ’’طہرۃ للصائمین‘‘ ہونا لازمی علت نہیں ہے۔

چنانچہ صدقہ الفطر بالکل چھوٹے بچے اور بیمار وغیرہ کی طرف سے بھی نکالا جاتا ہے جبکہ یہ لوگ روزہ رکھتے ہی نہیں لہٰذا ان کے حق میں صدقہ الفطر کے ’’طہرۃ للصائمین‘‘ ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ٹھیک اسی طرح صدقۃ الفطر وصول کرنے والوں کے لئے باجماع امت یہ بات جائز ہے کہ وہ وصول کردہ صدقہ الفطر کو کھانے کے بجائے بیچ کر کسی اور مصرف میں لا سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ان حضرات کے لئے صدقۃ الفطر ’’طعمۃ للمساکین‘‘ نہیں بنتا۔ ثابت ہوا کہ ’’طعمۃ للمساکین‘‘ بھی ہرحال میں لازمی علت وکلی علت نہیں ہے۔

اب سوال ہے یہ کہ جب مذکورہ حدیث میں منصوص علتیں لازمی وکلی نہیں ہیں، بلکہ غیرلازمی اور جزئی ہیں، تو پھر صدقۃ الفطر کے پیچھے اصل علت کیا ہے؟

توعرض ہے کہ صدقہ الفطر کی اصل علت یہ ہے کہ عید کے دن غرباء ومساکین کے لئے ثمن فراہم کردیا جائے پھر غرباء ومساکین چاہیں تو عین وصول کردہ اشیاء ہی کو بطور خوراک استعمال کریں، یا اس کے ذریعے اپنی من پسند خوراک خریدلیں، یا خوراک کے بجائے اپنی دوسری ضروریات مثلاً کپڑے وغیرہ کی خریداری کرسکیں۔ ملاحظہ فرمائیں اس کے دلائل:

✱ **اولاً:** اگر مقصود صرف خوراک فراہم کرنا ہوتا تو صرف یہ حکم دیا جاتا کہ خوراک فراہم کردو، لیکن اس خوراک کی نوعیت کی تعیین نہیں کی جاتی۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ احادیث میں غلہ دینے کی صراحت کے ساتھ ساتھ اس کی نوعیت کی تعیین بھی وارد ہوئی ہے کہ فلاں فلاں چیز دی جائے۔ اور یہ چیزیں وہی ہیں جو عہد رسالت میں بطور ثمن استعمال ہوتی تھیں۔ نیز غور کریں کہ اسلام میں بعض مسائل میں بطور کفارہ کھانا کھلانے کی بات ہے لیکن اس طرح کے نصوص میں کھانے کی نوعیت کا تعین نہیں بلکہ صرف مطلق کھانا کھلانے کی بات ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ یہاں اصل مقصود کھانا کھلانا ہے۔

لیکن صدقۃ الفطر میں اول تو کھانا کھلانے کی نہیں بلکہ کھانا دینے کی بات ہے نیز اس کے ساتھ اس کی تعیین بھی وارد ہے۔ یہ تفریق ہی بتلا رہی ہے کہ صدقۃ الفطر میں دیا جانے والا کھانا بطور خوراک نہیں بلکہ بطور ثمن تھا۔

✱ **ثانیاً:** فطرہ میں گیہوں دیا جائے تو اس کی مقدار نصف صاع بتلائی گئی ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ صرف امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کا اجتہاد تھا جو حجت نہیں لیکن ایسے لوگوں کو معلوم ہونا چاہئے کہ عین یہی بات مرفوعاً صحیح حدیث سے بھی ثابت ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۹/۲۷، رقم: ۳۴۰۸)۔ اور اس کی سند صحیحین کی شرط پر صحیح ہے۔ جیسا کہ علامہ البانی رحمہ اللہ نے کہا ہے۔ (تمام المنۃفی التعلیق علی فقہ السنۃ: ص: ۳۸۷)۔

یہاں غور کیجیے کہ گیہوں کی مقدار دیگر خوراک کے مساوی نہیں بلکہ دیگر خوراک کی قیمت کے مساوی رکھی گئی ہے۔ یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ فطرہ میں دیا جانے والا غلہ بطور خوراک نہیں بلکہ بطور ثمن تھا۔

✱ **ثالثاً:** کفارہ وغیرہ میں جہاں مسکین کو غذا وخوراک فراہم کرنا مقصود ہے وہاں اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ ایک دن کے کفارے کے طور پر مسکین کو دئے جانے والے طعام کو پانچ حصوں میں بانٹ کر پانچ مساکین کو دے دئے جائیں کیونکہ ایسی صورت میں ان پانچوں میں سے کسی ایک کا بھی پیٹ نہیں بھرے گا بنابریں اصل مقصود مسکین کو غذاء وخوراک فراہم کرنا پورا نہیں ہوگا۔

لیکن فطرہ میں ایک شخص کی طرف سے دئے جانے والے ایک

صاع کے بارے میں یہ بالکل جائز ہے کہ اس کے پانچ حصے کر کے پانچ الگ الگ لوگوں میں تقسیم کردئے جائیں۔

شیخ صالح الفوزان حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقة الفطر صاعًا من البر ونحوه من الطعام، ویجوز أن یدفع المسلم الصاع لشخص واحد أو لعدة أشخاص، المهم أن یكون من الدافع صاع كامل، أما المدفوع له فلا مانع أن یشترك عدة أشخاص في صدقة شخص واحد۔

اللہ کے رسول ﷺ نے صدقۃ الفطر ایک صاع گیہوں یا اس کے علاوہ دیگر طعام کو فرض قرار دیا ہے اور یہ جائز ہے کہ ایک مسلمان ایک صاع ایک ہی مسکین کو دے دے یا اس ایک ہی صاع کو کئی مساکین میں تقسیم کردے۔ضروری صرف اتنا ہے کہ دینے والا ایک مکمل صاع دے،لیکن جہاں تک لینے والے کی بات ہے تو ایک ہی شخص کے ایک صاع فطرہ کو کئی اشخاص کے حوالے کرنا جائز ہے۔(مجموع فتاویٰ فضیلۃ الشیخ صالح بن فوزان: ۴۳/۷/۲)

قارئین غور فرمائیں کہ کفارہ کے معاملے میں اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ ایک آدمی کی طرف سے ایک دن کے کفارے کو پانچ یا اس سے زائد لوگوں میں تقسیم کردیا جائے کیونکہ ایسی صورت میں اصل مقصود جو مسکین کو خوراک فراہم کرنا ہے وہ حاصل نہیں ہوگا۔

لیکن فطرہ میں ایک شخص کی طرف سے دئے جانے والے ایک صاع کو پانچ یا اس سے زائد اشخاص میں تقسیم کیا جاسکتا ہے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ایک صاع فطرے کے یہ ٹکڑے کسی ایک کے لئے بھی مکمل خوراک نہیں بن سکیں گے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ فطرۃ میں مسکین کو خوراک ہی فراہم کرنا اصل مقصود نہیں ہے بلکہ اصل مقصود ثمن فراہم کرنا ہے۔

ممکن ہے کوئی کہے کہ گرچہ ایک شخص کی طرف سے موصول ہونے والا یہ ٹکڑا ایک مسکین کے لئے مکمل خوراک ثابت نہ ہو لیکن اسی مسکین کو دیگر صائمین کی طرف سے بھی فطرے موصول ہوں گے اور پھر مجموعی صورت میں اس کی خوراک کا بندوبست ہوجائے گا تو سوال یہ ہے کہ اگر بالفرض ان مسکینوں کو کہیں اور سے فطرۃ ملنے کی امید نہ ہو تو کیا ایک شخص کے لئے اپنے ایک صاع طعام کو ان سب میں تقسیم کرنا جائز نہ ہوگا؟؟؟

✱ **رابعاً:** کفارہ وغیرہ میں جہاں مسکین کو غذا وخوراک فراہم کرنا مقصود ہے وہاں یہ جائز ہے کہ کفارہ دینے والا مسکین کے گھر کھانا بھیجنے کے بجائے اپنے گھر ہی کھانے پر مسکین کو مدعو کرلے اور اسے کھانا کھلا کر رخصت کردے۔کیونکہ ایسی صورت میں بھی اصل مقصود خوراک فراہم کرنا حاصل ہوجاتا ہے۔

الاسلام سوال وجواب میں ہے:

أما صفة الإطعام فیخیر بین أن یعطي كل مسكین نصف صاع من الطعام كالأرز ونحوه (أی كیلو جرام ونصف تقریباً)، أو یصنع طعاماً ویدعو إلیه المساكین۔

جہاں تک (کفارہ میں) کھلانے کی بات ہے تو کھلانے والے کو اختیار ہے کہ وہ خواہ ہر مسکین کو نصف صاع (تقریباً ڈیڑھ کلو) کھانا مثلاً چاول وغیرہ دے۔خواہ (اپنے گھر) کھانا بنا کر مسکینوں کو مدعو کر کے کھلا دے۔(الاسلام، سوال و جواب: مقدار الفدیة التی فی آیة الصیام: رقم: ۴۹۹۴۴)

لیکن فطرۃ کے معاملے میں یہ جائز نہیں کہ مقدار فطرہ کا کھانا بنوا کر مساکین کی دعوت لے لیں اور انہیں اپنے گھر پر کھلا پلا کر رخصت کردیں۔

✱ **خامساً:** صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کفارہ میں مسکین کو جو طعام دیتے تھے وہ روٹی اور گوشت وغیرہ کی شکل میں ہوتا تھا جیسا کہ انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اخیر عمر میں جب وہ بیمار ہوگئے اور روزہ رکھنے پر قادر نہ تھے تو وہ ہر روزے کے بدلے ایک مسکین کو گوشت اور روٹی کھلاتے تھے۔(أحادیث إسماعیل بن جعفر، رقم: ۱۱۲، واسنادہ صحیح، ورواہ البخاری: ۲۵/۶، تعلیقا، وانظر: تغلیق التعلیق لابن حجر: ۱۷۷/۴)

لیکن یہی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم فطرہ میں جو طعام دیتے تھے وہ روٹی اور گوشت نہیں بلکہ ان منصوص اشیاء میں سے کوئی ایک ہوتا تھا جن کا ذکر ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کیونکہ ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے اسے صرف اپنا نہیں بلکہ تمام صحابہ کا عمل بتلایا ہے جن میں سارے صحابہ شامل ہیں۔

* سادساً: کفارہ میں مسکین کو روٹی دینا صحابہ سے ثابت ہے جیسا کہ انس رضی اللہ عنہ کا اثر گزر چکا ہے، لیکن صدقۃ الفطر میں روٹی دینا صحابہ سے ثابت نہیں، جبکہ صدقۃ الفطر میں دی جانے والی بعض اشیاء سے روٹی بنائی جاسکتی تھی، یہ تفریق بھی دلیل ہے کہ کفارہ میں مقصود خوراک ہے جبکہ صدقۃ الفطر میں مقصود ثمن فراہم کرنا ہے تاکہ مسکین اپنی مرضی سے جہاں چاہئے اسے صرف کرسکے۔

* سابعاً: ذی عقل شخص بآسانی سمجھ سکتا ہے کہ بھوکے آدمی کے لئے زیادہ سہولت غلہ لینے میں نہیں بلکہ بنابنایا کھانا لینے میں ہے۔اسی لئے کفارہ وغیرہ میں جہاں مقصود صرف اور صرف کھانا کھلانا ہے وہاں بنابنایا کھانا ہی کھلانے کا حکم ہے۔لیکن فطرہ میں صرف غلہ دینے ہی کی بات ملتی ہے اس سے بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ اصل مقصود کرنسی فراہم کرنا ہے نہ کہ خوراک۔

* ثامناً: اگر صدقۃ الفطر میں دیے جانے والے غلہ کا مقصود صرف خوراک فراہم کرنا ہوتا تو کیا وجہ ہے کہ کسی بھی حدیث میں یہ نہیں ملتا کہ غلہ دینے کے بجائے کسی کو کھانا کھلا دو؟ سوال یہ ہے کہ جب اس غلہ کا مقصود صرف اور صرف کھانا فراہم کرنا ہی ہے۔تو آخر اس بات کی اجازت کیوں نہیں دی گئی کہ بعض لوگ فطرہ دینے کے بجائے کسی کو کھانا بھی کھلا سکتے ہیں؟

* تاسعاً: کفارہ میں دئے جانے والے طعام کی مقدار نصف صاع یعنی تقریباً ڈیڑھ کلو ہے جیسا کہ اہل علم نے صراحت کی ہے، اور یہ ایک آدمی کی خوراک کی مقدار ہے، جبکہ فطرہ میں دئے جانے والے طعام کی مقدار ایک صاع ہے یعنی تقریباً ڈھائی کلو ہے اور یہ آدمی کی خوراک کی مقدار سے زائد ہے۔مقدار کی یہ تفریق بھی دلیل ہے کہ کفارہ میں مقصود خوراک فراہم کرنا ہے، جبکہ صدقۃ الفطر میں مقصود ثمن فراہم کرنا ہے۔

* عاشراً: کفارہ میں مساکین کو طعام صرف کھانے کے لئے دیا جاتا ہے اور انہیں اس بات کی قطعاً اجازت نہیں ہوتی کہ وہ اس طعام کو کھانے کے بجائے فروخت کرکے اس کی قیمت حاصل کرلیں اور اس سے اپنی ضرورت کی کوئی اور چیز خرید لیں، لیکن صدقۃ الفطر میں مساکین کو دیا گیا طعام صرف کھانے ہی کے لئے نہیں دیا جاتا بلکہ مساکین باتفاق امت اس بات کے مجاز ہوتے ہیں کہ وہ چاہیں تو اس طعام کو بطور خوراک استعمال کریں اور چاہیں تو اس سے ضرورت کی کوئی اور چیز مثلاً کپڑے وغیرہ خرید لیں۔

تلک عشرۃ کاملہ۔

یہ سارے فرق چیخ چیخ کر اعلان کررہے ہیں کہ کفارہ میں دیا جانے والا طعام کچھ اور ہے اور فطرۃ میں دیا جانے والا طعام کچھ اور ہے۔کفارہ والا طعام محض مسکین کی غذا و خوراک کے لئے ہے جبکہ فطرہ والا طعام مسکین کے لئے بطور ثمن ہے جسے وہ جس طرح چاہے استعمال کرسکتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ حقیقت طشت از بام ہوجاتی ہے کہ صدقۃ الفطر کی ادائیگی میں اصل حکمت غرباء ومساکین کو ثمن فراہم کرنا ہے اور حدیث میں طعمۃ کی جو علت بتلائی گئی ہے یہ من جملہ ایک علت ہے یعنی کلی علت نہیں بلکہ جزئی علت ہے اور وہ بھی لازمی اور ضروری نہیں جیسا کہ ماقبل وضاحت گزرچکی ہے کہ مسکین وصول کردہ طعام کو باتفاق امت فروخت کرکے غیر طعام کے لئے بھی استعمال کرسکتا ہے۔

منکرین نقد کا متضاد طرز عمل:

حیرتناک بات ہے کہ منکرین نقد ایک طرف حدیث میں مستعمل طعمۃ للمساکین سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حدیث میں صدقۃ الفطر کو طعمۃ للمساکین کہا گیا ہے اس لئے خوراک ہی دینی لازم ہے ورنہ یہ علت پوری نہ ہوگی۔لیکن دوسری طرف

انہیں اس بات سے قطعاً کوئی سروکار نہیں ہے کہ غرباء ومساکین کے ہاتھ میں پہنچ کر یہ طعام، طعمہ ہی بن رہا ہے یا نقد میں تحلیل ہو رہا ہے۔

یہ حضرات سارا زور اس بات پرصرف کرتے ہیں کہ طعام دینا ہے لیکن اسے طعمۃ للمساکین بنانے کا ان کے یہاں کوئی اہتمام نہیں ہے۔

آپ نے دینے والوں کے لئے تو یہ فتویٰ دے دیا کہ وہ صرف طعام ہی دیں گے۔ لیکن لینے والوں کے لئے یہ فتویٰ کیوں نہیں کہ وہ وصول کردہ طعام کو اپنے لئے طعمۃ ہی بنائیں۔

اگر دینے والا طعام کو رقم کی شکل نہیں دے سکتا تو لینے والا طعمۃ کو رقم کی شکل کیسے دے سکتا ہے؟ اگر دے سکتا ہے تو طعمۃ للمساکین کی سنت کہاں ادا ہوئی؟

حیرت کی بات ہے کہ طعام دینے پر اصرار کی علت ہی یہی بتلائی جارہی ہے کہ اگر ایسا نہیں کیا گیا تو طعمۃ للمساکین کا مقصد پورا نہیں ہوگا۔ لیکن طعام دینے کے بعد اگلے ہی پل اس بات سے آنکھیں بند کرلی جاتی ہیں کہ طعمۃ للمساکین کا مقصد پورا بھی ہورہا ہے یا نہیں؟ یعنی اس مقصد کی رعایت صرف دیتے وقت ہے اور دینے کے بعد اس مقصد کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

بلکہ بالاتفاق یہ فتویٰ بھی موجود ہے کہ طعام وصول کرنے کے بعد غرباء ومساکین کو اختیار ہے کہ وہ چاہیں تو اسے بطور خوراک استعمال کریں اور چاہیں تو اسے فروخت کرکے کسی اور مصرف لے آئیں۔

دنیائے تفقہ کی یہ کیسی بوالعجبی ہے کہ فطرہ دینے والوں سے یہ کہہ کر خوراک وصول کی جائے کہ یہ مسکین کا کھانا ہے، اور پھر اس کھانے کو مسکین کے ہاتھ میں تھما کر اسے یہ رائے وصلاح دی جائے کی آپ چاہیں تو اسے کھالیں اور چاہیں تو فروخت کرکے کسی اور مصرف میں لے آئیں!!!

بہرحال طعام وصولنے کے بعد مسکین کے لئے یہ اختیار ہے کہ وہ چاہے تو اسے خوراک نہ بناکر، بیچ کر کسی اور مصرف میں بھی لا سکتا ہے۔ یہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ طعمۃ للمساکین کلی اور لازمی علت نہیں ہے۔ بلکہ اصل علت مسکین کو ثمن فراہم کرنا ہی ہے۔

طعمة کا ایک وسیع اطلاق:

اوپر وضاحت ہوچکی ہے کہ حدیث میں صدقۃ الفطر کی علت جو طعمۃ للمساکین بتلائی گی ہے، یہ علت جزوی اور غیر لازمی ہے۔

لیکن یہ بات ہم نے اس صورت میں کہی ہے جب اس حدیث میں طعمہ سے صرف اور صرف خوراک ہی مراد لیں، لیکن عربی زبان نیز شریعت کے نصوص میں طعمہ کا ایک وسیع مفہوم بھی ملتا ہے جس میں نہ صرف خوراک کا معنی پایا جاتا ہے بلکہ دیگر ضروریات زندگی اور سامان رزق کا مفہوم بھی اس میں شامل ہوتا ہے مثلاً:

عن أبي الطفيل، قال: جاءت فاطمة رضي الله عنها، إلى أبي بكر رضي الله عنه، تطلب ميراثها من النبي صلى الله عليه وسلم، قال: فقال أبو بكر رضي الله عنه: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن الله عز وجل، إذا أطعم نبيا طعمة، فهي للذي يقوم من بعده۔

سیدنا ابوالطفیل (عامر بن واثلہ لیثی رضی اللہ عنہ) سے مروی ہے کہ سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا، نبی کریم ﷺ کے ورثے کا مطالبہ لے کر سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئیں تو انہوں نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے آپ ﷺ فرماتے تھے اللہ تعالیٰ جب اپنے نبی کو کوئی رزق عنایت فرما دیتا ہے تو اس کا سرپرست وہی ہوتا ہے جو اس کے بعد (بطور خلیفہ) آئے۔ (سنن أبي داؤد: ۳/۱۴۴، واسنادہ صحیح او حسن علی الاقل)

اس روایت میں اللہ کے نبی ﷺ کی میراث کے لئے طعمۃ کا لفظ استعمال ہوا ہے۔

ایک روایت میں دیناروں پر بھی طعمۃ کا اطلاق ہوا ہے۔ دیکھئے: (تاريخ المدينة لابن شبة: ۳/۹۸۹، رجالہ ثقات واسنادہ منقطع لکنہ مقبول فی استشہاد لغوی)

معلوم ہوا کہ طعمۃ اپنے اندر ایک وسیع معنی بھی رکھتا ہے اور جب کسی لفظ میں کئی معانی کا احتمال ہوتو سیاق وسباق یا قرائن کی روشنی میں اس کے معنی کا تعین ہوتا ہے، ماقبل میں صدقۃ الفطر کی علت پر ہم نے جو تفصیل پیش کی ہے اسے قرینہ بناتے ہوئے اس بات کی گنجائش ہے کہ یہاں طعمہ کو اس وسیع معنی میں لیا جائے۔ ایسی صورت میں یہ طعمہ والی علت کلی اور لازمی قرار پائے گی۔

لیکن اگر یہاں طعمہ کو اس وسیع معنی میں نہ لیا جائے تو یہ ماننے بغیر چارہ نہیں ہے کہ یہ علت کلی نہیں بلکہ جزوی اور وہ بھی غیر لازمی ہے جیسا کہ وضاحت گزر چکی ہے۔

باب سوم

فطرانہ میں غیر منصوص اشیاء دینے کا حکم:

صرف منصوص اشیاء سے فطرہ نکالنے کا حکم:

اگر فطرہ میں صرف منصوص اشیاء یعنی احادیث میں مذکور پانچ چیزوں (کھجور، جو، کشمش، پنیر اور گیہوں) میں سے ہی کوئی چیز نکالی جائے، تو اس میں کوئی کلام نہیں کہ یہی افضل ہے، کیونکہ اس صورت میں عین نص پر عمل ہورہا ہے۔

بلکہ بعض اہل علم مثلاً علامہ ابن حزم رحمہ اللہ نے تو اس بات کو واجب قرار دیا ہے کہ فطرۃ میں صرف منصوص اشیاء ہی نکال سکتے ہیں، یعنی منصوص اشیاء کے علاوہ کوئی دوسری چیز، خواہ وہ خوراک اور طعام ہی کیوں نہ ہو، اسے فطرہ میں نکالنا جائز نہیں ہے؛ اس کا حولہ گزر چکا ہے۔

اسی طرح بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا طرز عمل بھی ملتا ہے کہ وہ صرف منصوص اشیاء ہی سے فطرۃ نکالتے تھے اور منصوص اشیاء کے علاوہ دیگر اشیاء سے فطرہ نہیں نکالتے تھے، خواہ وہ خوراک وطعام ہی کیوں نہ ہو، یہ بات بھی باحوالہ گزر چکی ہے۔

کیا فطرہ میں دی جانے والی اشیاء کا معاملہ تعبدی ہے؟

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ فطرہ میں جن چیزوں کی ادائیگی کا ذکر احادیث میں آیا ہے ان کا معاملہ امر تعبدی کے قبیل سے ہے۔ اگر یہ بات درست تسلیم کرلی جائے تو یہ ماننا لازم ہوگا کہ صدقۃ الفطر میں صرف اور صرف انہیں چیزوں کو نکال سکتے ہیں جن کا صراحت کے ساتھ احادیث میں ذکر ہے اور یہ کل پانچ چیزیں (کھجور، جو، کشمش، پنیر اور گیہوں) ہیں، ان پانچ منصوص اشیاء کے علاوہ دیگر اشیاء کو خواہ وہ طعام وخوراک ہی کیوں نہ ہو، اس پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ معاملہ امر تعبدی کا ہے جس میں قیاس کی گنجائش نہیں ہے۔

لیکن راجح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ صدقۃ الفطر کی علت معقول المعنی ہے لہٰذا اس پر دیگر اشیاء کا قیاس کرنا درست ہے۔ اس اعتبار سے صرف منصوص اشیاء ہی کے نکالنے کو واجب قرار دینا صحیح نہیں ہے، البتہ اس کے افضل ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔

غیر منصوص اشیاء سے فطرہ نکالنے کا حکم:

اگر منصوص اشیاء یعنی احادیث میں مذکور پانچ چیزوں (کھجور، جو، کشمش، پنیر اور گیہوں) میں سے کوئی چیز نہ نکالی جائے بلکہ نص سے ہٹ کر دوسری اشیاء مثلاً عام خوراک جیسے چاول، دال وغیرہ یا نقد ورقم وغیرہ فطرہ میں دیا جائے تو کیا ان چیزوں میں کسی کو دوسری کی بنسبت افضل کہا جائے گا؟

تو اس سلسلے میں عرض ہے کہ مطلق افضلیت کی بات اسی وقت تک کہی جاسکتی ہے جب تک عین نص پر عمل ہو یعنی صرف ان پانچ چیزوں میں سے ہی کوئی چیز نکالی جائے جن کا ذکر احادیث میں ہے۔

لیکن اگر احادیث میں منصوص ان پانچوں چیزوں کو ترک کردیا جائے اور ان کی جگہ دوسری چیزیں فطرہ میں دی جائیں مثلاً عام خوراک جیسے چاول وغیرہ یا نقد ورقم وغیرہ تو اب اس صورت میں کسی بھی چیز کو علی الاطلاق افضل وبہتر کہنا درست نہیں ہے بلکہ حالات

وظروف کے لحاظ سے ہی فیصلہ ہوگا کہ ان غیر منصوص اشیاء میں کیا چیز افضل ہوگی۔

یہ بات معلوم ہے کہ جب منصوص اشیاء کوترک کیا جاتا ہے تو ان کی جگہ پر یا تو دیگر خوراک دی جاتی ہے یا پھر نقد ورقم دی جاتی ہے، اب آگے بالترتیب ان دونوں کا حکم ملاحظہ ہو:

باب چہارم:

فطرانہ میں غیر منصوص طعام دینے کا حکم

یہ بات اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ فطرہ میں عام طعام وخوراک دینے سے متعلق کوئی حدیث موجود نہیں ہے۔ غلط فہمی کے نتیجے میں بعض حضرات کو یہ محض خوش فہمی ہی ہے کہ وہ چاول، دال کا فطرہ نکال کر یہ سمجھتے ہیں کہ انہوں نے عین حدیث پر عمل کیا ہے، انہیں اس بات کا احساس ہی نہیں کہ دال چاول کا فطرہ نکال کر نہ صرف یہ کہ عین حدیث پر ان کا عمل نہیں ہو رہا ہے بلکہ اہل علم میں سے بعض کے بقول یہ ناجائز کام کر رہے ہیں اور ان کا فطرہ ادا ہی نہیں ہو رہا ہے۔ جیسا کہ گزشتہ سطور میں ابن حزم رحمہ اللہ کا موقف پیش کیا جا چکا ہے۔

دراصل ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث میں طعام کا لفظ آ گیا ہے جس سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوگئی ہے کہ اس سے مطلق طعام مراد ہے، پہلے باب میں پوری تفصیل سے اس حدیث کا مفہوم واضح کر دیا گیا ہے کہ اس میں طعام سے مراد مطلق طعام نہیں بلکہ مخصوص طعام مراد ہے جس کی صراحت خود ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے کر دی ہے، کما مضیٰ۔

غرض یہ کہ منصوص طعام کے علاوہ عام طعام فطرہ میں دینا کسی بھی حدیث سے ثابت نہیں ہے۔ لہٰذا غیر منصوص طعام مثلاً چاول وغیرہ فطرہ میں دینا ایک قیاسی مسئلہ ہے نہ کہ عین حدیث پر عمل ہے۔ اور یہ قیاس صحیح ہے ہم ابن حزم رحمہ اللہ کی طرح اسے ناجائز نہیں کہتے بلکہ درست مانتے ہیں، لیکن جب یہ قیاسی مسئلہ ہے اور عین نص پر عمل نہیں ہے تو ہم منصوص اشیاء کی طرح اسے علی الاطلاق افضل نہیں کہہ سکتے، کیونکہ مسئلہ قیاسی ہونے کی صورت میں اصل علت کو سامنے رکھتے ہوئے ہی اس کے حکم کا درجہ متعین ہوگا۔

گزشتہ سطور میں صدقۃ الفطر کی علت پر بحث ہو چکی ہے اور یہ حقیقت واضح کی جا چکی ہے کہ اس میں اصل علت غرباء اور مساکین کے لئے ثمن فراہم کرنا ہے، نیز یہ بات بھی گزر چکی ہے کہ جزوی اور غیر لازمی طور پر اس کی علت میں مسکین کے لئے کھانے کا انتظام بھی شامل ہے، لہٰذا جس علاقے میں یہ علت موجود ہوگی وہاں منصوص اشیاء نہ نکالنے کی صورت میں عام غلوں کا نکالنا نہ صرف جائز بلکہ افضل بھی قرار پائے گا۔

لیکن جس علاقے میں لوگوں کا حال یہ ہو کہ وہ کھانے پینے کے محتاج نہ ہوں اور فطرۃ میں غلہ پانے کی صورت میں اسے فروخت کر کے نقدی ہی بناتے ہوں ایسے علاقہ میں اگر کوئی غیر منصوص طعام فطرہ میں دیتا ہے تو اسے افضل نہیں کہا جا سکتا کیونکہ اس صورت میں:

(۱): نہ تو اصل حدیث پر عمل ہوا کہ عین نص پر عمل کے باعث اسے افضل کہا جائے۔

(۲): اور نہ ہی علت کی مکمل رعایت کی گئی کہ اصل مقصود پر کما حقہ عمل کرنے کے سبب اسے افضل کہا جائے۔

ظاہر ہے کہ اس دوسری صورت میں مسکین طعام وصول کر کے اسے خوراک نہیں بناتا بلکہ رقم ہی بناتا ہے، لہٰذا اسے ثمن ہی فراہم کیا گیا لیکن بلاوجہ اسے خسارے اور تکلیف میں ڈال کر، وہ اس طرح کی مسکین نے طعام وصولنے اور پھر دوسری دوکان پر لے جا کر بیچنے کی صعوبت برداشت کی اور ساتھ ہی کم قیمت پر فروخت کیا، جبکہ اگر اسے طعام کی جگہ رقم ہی دے دی جاتی تو وہ حمل ونقل کی اذیت سے بچ جاتا ہے اور اسے خسارہ بھی نہیں اٹھانا پڑتا۔ لہٰذا اس صورت میں غیر منصوص طعام کو افضل قرار دینا انتہائی نامعقول اور نامناسب بات ہے جس کا نہ حدیث سے کوئی تعلق ہے نہ مقصود حدیث کے ساتھ مکمل مطابقت۔ لہٰذا اس صورت میں نقد ورقم دینا

ہی افضل ہے جس کی تفصیل آگے ملاحظہ فرمائیں۔

باب پنجم

فطرانہ میں نقد ورقم دینے کا حکم

یہ بات متعدد بار گزر چکی ہے کہ احادیث میں منصوص اشیاء سے فطرہ نکالا جائے تو یہی افضل ہے لیکن اگر منصوص اشیاء سے فطرہ نہ نکالا جائے تو پھر ان کے علاوہ کسی بھی چیز کو علی الاطلاق افضل نہیں کہا جاسکتا بلکہ حالات وظروف کے لحاظ سے فیصلہ کیا جائے گا کہ کب اور کہاں کیا چیز دینی افضل ہے۔

ماقبل میں منصوص طعام کے علاوہ غیر منصوص طعام کا حکم واضح کیا جاچکا ہے، اب ہم نقد ورقم پر بات کرتے ہیں۔

اگر کوئی شخص فطرہ میں منصوص اشیاء نہیں نکالتا ہے تو اس کے لئے فطرہ میں نقد ورقم نکالنا بلا تردد جائز ہے، بلکہ اگر علاقہ ایسا ہو جہاں کے لوگ کھانے پینے کے محتاج نہ ہوں تو وہاں غیر منصوص دیگر اشیاء کے مقابلے میں رقم دینا ہی افضل ہے۔

دلائل ملاحظہ فرمائیں:

پہلی دلیل: فطرہ والی احادیث

پہلے باب میں ان احادیث کو بیان کیا جاچکا ہے جن میں ان چیزوں کی صراحت ہے جن سے عہد رسالت میں فطرہ ادا کیا جاتا تھا ،ان منصوص اشیاء کی نوعیت پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ اس دور میں ان چیزوں کا استعمال محض کھانے کے لئے نہیں ہوتا تھا بلکہ بطور ثمن بھی ان چیزوں کا استعمال ان کے یہاں رائج تھا اور چھوٹی چھوٹی چیزوں کی خرید وفرخت وہ انہیں چیزوں سے کیا کرتے تھے۔

دراصل جس طرح نقدی سے خرید وفروخت ہوتی ہے ٹھیک اسی طرح دیگر اشیاء سے بھی خرید وفروخت ہوتی ہے ان اشیاء میں کھانے پینے کی چیزوں سے خرید وفروخت کرنا پچھلے زمانہ میں عام بات تھی بلکہ آج بھی دیہاتوں میں میوہ فروش یا برف بیچنے والا آتا ہے تو عام طور سے بچے غلہ دے کر ہی سودا کرتے ہیں یعنی غلہ کو بطور ثمن استعمال کرتے ہیں، یہی صورت حال عہد رسالت میں تھی۔

عہد رسالت میں دینار و درہم کی کرنسی بھی موجود تھی مگر ان کی مالیت بہت زیادہ تھی، اس لئے بڑی بڑی چیزیں یا ایک ساتھ بہت زیادہ چیزیں خریدتے وقت ہی ان کا استعمال ہوتا تھا، رہی چھوٹی چھوٹی چیزیں تو ان کے خرید وفروخت کے لئے اس دور میں دینار و درہم کا تبادلہ نہیں ہوتا تھا، ایک صاع کے مقدار میں جو غلہ تھا اس کے متبادل یعنی کم قیمت والی کوئی کرنسی اس دور میں نہ تھی، اس لئے اس درجہ کی مالیت والی اشیاء کی خرید وفروخت کے لئے انہیں چیزوں کا استعمال ہوتا تھا جن کا ذکر فطرہ والی احادیث میں ہے، یعنی عہد رسالت میں فطرہ والی احادیث میں مذکورہ اشیاء کا استعمال بطور نقدی وکرنسی بھی ہوتا تھا۔

ایسی صورت میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عہد رسالت میں صدقۃ الفطر میں جو غلہ دیا جاتا تھا اس کا مقصد غرباء ومساکین کو ثمن فراہم کرنا مقصود تھا یا صرف خوراک فراہم کرنا مقصود تھا؟

بعض اہل علم کا قول ہے کہ اصل مقصود ثمن فراہم کرنا تھا ، ہمارے نزدیک بھی راجح یہی ہے جیسا کہ دوسرے باب میں تفصیل گزر چکی ہے۔

اس تفصیل کی روشنی میں فطرہ والی احادیث ہی اس بات کی دلیل ہیں کہ فطرہ میں نقد دینا جائز ہے۔

دوسری دلیل: اعتبار قیمت والی حدیث

فطرہ میں گیہوں دیا جائے تو اس کی مقدار نصف صاع بتلائی گئی ہے۔بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ صرف امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کا اجتہاد تھا جو حجت نہیں لیکن ایسے لوگوں کو معلوم ہونا چاہئے عین یہی بات مرفوعاً صحیح حدیث سے بھی ثابت ہے۔(شرح مشکل الآثار: ۹/ ۲۷، رقم: ۳۴۰۸)۔ اوراس کی سند صحیحین کی شرط پر صحیح ہے ۔ جیسا کہ علامہ البانی رحمہ اللہ نے کہا ہے۔(تمام المنة فی التعلیق علی فقه السنة: ص: ۳۸۷)۔

یہاں غور کیجیے کہ گیہوں کی مقدار دیگر خوراک کے مساوی نہیں بلکہ دیگر خوراک کی قیمت کے مساوی رکھی گئی ہے۔ یہ بھی اس بات

کی دلیل ہے کہ فطرہ میں دیا جانے والا غلہ بطور خوراک نہیں بلکہ بطور کرنسی تھا۔

بعض شبہات کا ازالہ:

شبہ: بعض حضرات کہتے ہیں کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے جب نصف صاع گیہوں نکالا تو دیگر صحابہ نے اس سے اختلاف کیا۔

ازالہ:

عرض ہے کہ:

اولاً: دیگر صحابہ نے نہیں بلکہ صرف اور صرف ایک صحابی ابو سعید الخذری رضی اللہ عنہ نے اختلاف کیا تھا باقی تمام صحابہ نے اتفاق کرلیا تھا۔

اور ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ کا اختلاف صرف قیمت کے اعتبار سے نہیں تھا بلکہ وہ سرے سے گیہوں نکالنے ہی کے قائل نہ تھے گرچہ گیہوں بھی ایک صاع نکالا جائے۔ بلکہ ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ صرف منصوص اشیاء سے فطرہ نکالنے کے قائل تھی۔

ثانیاً:

امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے جو اجتہاد کیا تھا اس کی تائید میں ایک صحیح مرفوع حدیث بھی ثابت ہے جس کا علم امیر معاویہ رضی اللہ عنہ اور ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ کو نہیں ہوسکا۔

لہٰذا امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی تائید میں مرفوع حدیث کے سامنے آنے کے بعد اس سے اختلاف کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔

شبہ:

بعض حضرات محض قیاس آرائی کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ فطرہ میں طعام کی جن قسموں کا ذکر ہے ان کی قیمتیں ایک دوسرے سے الگ ہیں لیکن پھر بھی سب کی مقدار ایک بتلائی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ قیمت کا اعتبار نہیں۔

ازالہ:

عرض ہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے اثر اور اسی مفہوم کی مرفوع حدیث سے صراحتاً ثابت ہوگیا کہ سب کی مقدار ایک نہیں بتلائی گئی ہے بلکہ گیہوں کی مقدار میں فرق کیا گیا ہے لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قیمت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ رہا بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ جو، کھجور اور کشمش کی قیمتیں بھی ایک دوسرے سے الگ ہیں اس لئے ان میں فرق کیوں نہیں کیا گیا؟ تو جواباً عرض ہے کہ جو، کھجور اور کشمش کی قیمتوں میں فرق آج ہمارے زمانے میں ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عہد نبوی میں بھی ان اشیاء کی قیمتوں میں فرق تھا! جو لوگ تفریق کی بات کرتے ہیں وہ عصر حاضر کے حالات پر عہد نبوی کے حالات کو قیاس کرتے ہیں اور یہ قیاس انتہائی فاسد ہے۔ اس طرح کی باتیں کرنے والوں پر لازم ہے کہ وہ صحیح روایات سے ثابت کریں کہ عہد رسالت میں ان اشیاء کی قیمتوں میں فرق تھا اور اگر یہ نہیں کرسکتے تو عہد رسالت کے حالات کو عصر حاضر کے حالات پر قیاس نہ کریں یہ قیاس مع الفارق ہے۔

غور کریں کہ اس دور میں گیہوں کھجور سے مہنگا تھا لیکن آج کے دور میں گیہوں کھجور سے سستا ہے۔ تو دو ایسی چیزیں جن میں ایک کی قیمت کسی زمانے میں دوسرے سے زائد ہو اور پھر بعد میں ایسا زمانہ آجائے کہ زائد قیمت والی چیز، کم قیمت والی چیز سے بھی سستی ہوجائے یعنی معاملہ بالکل برعکس ہوجائے تو پھر ایسا کیوں نہیں ہوسکتا کہ کسی زمانے میں دونوں کی قیمت یکساں اور برابر ہوجائے؟

بلکہ فطرہ میں گیہوں والی حدیث سے تو بظاہر یہی پتہ چلتا ہے کہ گیہوں کے علاوہ دیگر اشیاء کی قیمت یکساں ہی تھی، بلکہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے متعلق جو روایت ہے اس کے بعض طرق میں آتا ہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے ایک صاع کھجور کی قیمت کے اعتبار سے نصف صاع گیہوں طے کیا، جبکہ بعض طریق میں ہے کہ ایک صاع جو کی قیمت کے اعتبار سے نصف صاع گیہوں طے کیا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ کھجور اور جو کی قیمت یکساں ہی تھی جبھی تو دونوں کی ایک صاع مقدار کا تقابل نصف صاع گیہوں سے کیا گیا۔

شبہ:

بعض حضرات نے کہا کہ الگ الگ چیزوں کو جانے دیں صرف ایک ہی چیز یعنی کھجور ہی کو دیکھ لیں کہ اس کی قیمت بھی ہمیشہ ایک نہیں ہوگی بلکہ الگ الگ نوعیت کے اعتبار سے الگ الگ قیمت ہوگی۔

ازالہ:

یہ بات بالکل درست ہے لیکن جب مطلق ایک صاع کھجور کہا جائے گا تو عرف میں اوسط درجے کی نوعیت والی کھجور مراد ہوگی اور اس کی قیمت یکساں ہی ہوگی ، یہی وجہ ہے کہ ایک صاع کھجور کا تقابل نصف صاع گیہوں سے کیا گیا ہے، ورنہ عرف سے آنکھ بند کرلی جائے تو یہ شبہ خود امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے اثر اور اسی معنی کی مرفوع حدیث پر وارد ہوگا کہ نصف صاع گیہوں کو ایک صاع کھجور کی کس قسم کے مساوی قرار دیا گیا ہے؟

شبہ:

بعض حضرات امیر معاویہ رضی اللہ عنہ والے اثر سے متعلق کہتے ہیں کہ انہوں نے قیمت کا اعتبار نہیں کیا بلکہ دیگر وجوہات کی بنا پر گیہوں میں نصف صاع کی بات کہی ہے۔

ازالہ:

عرض ہے کہ صحیح ابن خزیمہ کی ایک حدیث میں پوری صراحت کے ساتھ ہے:

فقال له رجل من القوم: لو مدين من قمح؟ فقال: لا، تلك قيمة معاوية لا أقبلها و لا أعمل بها۔

ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا: اگر دو مد (یعنی نصف صاع) گیہوں نکالا جائے تو؟ اس پر ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے کہا: یہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی قیمت ہے، نہ تو میں اسے تسلیم کروں گا اور نہ اس پر عمل کروں گا۔ (صحیح ابن خزیمۃ، ت الأعظمی: ۴/۸۹، رقم: ۲۴۱۹، واسنادہ صحیح)

ملاحظہ فرمائیں کہ ابوسعید الخذری رضی اللہ عنہ نے پوری صراحت کردی ہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے قیمت کا اعتبار کیا ہے، اس صریح وضاحت کے بعد یہ کہنے کی ذرا بھی گنجائش نہیں ہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے قیمت کا اعتبار نہیں کیا تھا۔

یاد رہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کا یہ اجتہاد مرفوع حدیث کے موافق ہے کیونکہ فطرہ میں نصف صاع گیہوں نکالنا مرفوعاً بھی ثابت ہے۔ کما مضیٰ

شبہ:

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے گرچہ قیمت کا اعتبار کیا لیکن اس کے باوجود بھی انہوں نے طعام ہی نکالا نہ کہ نقد۔

ازالہ:

اس کا جواب بھی وہی ہے جو اس اعتراض کا جواب ہے کہ عہد رسالت میں نقدی سے فطرہ کیوں نہیں دیا گیا، دراصل عہد رسالت میں ایک صاع کی مالیت کے برابر کوئی نقدی تھی ہی نہیں جیسا کہ مختصر وضاحت ہوچکی اور مستقل عنوان کے تحت آگے اس کی تفصیل آرہی ہے۔ لہٰذا اس دور میں ایک صاع غلے کی متبادل قیمت میں جو دوسری چیز دی جاسکتی تھی وہ غلہ ہی تھا۔

شبہ:

بعض حضرات نے کہا کہ اگر قیمت کا اعتبار کرنا ہے تو آج گیہوں کی قیمت کم ہوگئی ہے تو کیا فطرۃ میں سات آٹھ صاع گیہوں نکالنے کے لئے کہیں گے۔

ازالہ:

عرض ہے کہ جب کسی خاص چیز کو لیکر اس کی مقدار عہد رسالت میں متعین کردی گئی ہے تو اب اس خاص چیز کی مقدار میں ہم کوئی تبدیلی نہیں کرسکتے گرچہ بعد کے ادوار میں حالات بدل جائیں۔

مثلاً چور کا ہاتھ کاٹنے کے لئے شرط یہ ہے کہ چرایا گیا مال ربع دینار یا اس سے زائد ہو، عہد رسالت میں یہ ایک بہت بڑی رقم تھی لیکن آج یہ رقم بہت معمولی درجے کی ہے۔ لیکن اس کے سبب ہم شریعت کی طرف سے طے کردہ اس مقدار میں تبدیلی نہیں کرسکتے۔

اسی طرح عہد رسالت میں چاندی میں زکاۃ کے لئے جومقدار نصاب متعین کی گئی ہے وہ اس وقت کے لحاظ سے بڑی مقدار تھی اور اس مقدار کے مالک کو اغنیاء میں شمار کیا جاتا تھا، لیکن آج تقریباً ہر شخص کے پاس اتنی مقدار میں چاندی یا کرنسی ہوتی ہے خواہ وہ کتنا ہی غریب کیوں نہ ہو۔

لیکن حالات کی اس تبدیلی کے سبب ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ آج کے دور میں چاندی کے نصاب کی مقدار بڑھا دی جائے۔

عہد رسالت میں نقد و رقم سے فطرہ کیوں نہیں ادا کیا گیا؟

یہ سب سے بڑا اعتراض ہے اور اسی اعتراض نے اکثر لوگوں کو غلط فہمی میں ڈال کر رکھا ہے، مختصراً اس کا جواب گزشتہ سطور میں بھی دیا جاچکا ہے یہاں ہم قدرے تفصیل سے اس کا جواب دیں گے اور اس ضمن میں بعض شبہات کا ازالہ بھی پیش کریں گے۔

عہد رسالت کی نقدی و کرنسی:

بعض لوگوں کے ذہن میں یہ بات بیٹھی ہوئی ہے کہ جس طرح ہمارے دور میں چھوٹی بڑی ہر طرح کی مالیت کی کرنسی موجود ہے، ٹھیک اسی طرح عہد رسالت میں بھی ہر طرح کی مالیت والی کرنسیاں موجود تھیں۔لیکن یہ بہت بڑی غلطی فہمی ہے۔

عصر حاضر کی کرنسیاں اوان کی مالیت:

ہمارے دور میں جہاں ایک طرف بڑی مالیت والی کرنسی موجود ہے جیسے دو ہزار روپے کے نوٹ ، وہیں دوسری طرف چھوٹی اور کم مقدار کی مالیت کے لئے بھی کرنسی موجود ہے جیسے ایک روپیہ۔اس لئے ہم جس طرح بڑی بڑی چیزوں کو کرنسیوں سے خرید سکتے ہیں ٹھیک اسی طرح چھوٹی چھوٹی اور معمولی چیزوں کو بھی کرنسی سے خرید سکتے ہیں ۔ چنانچہ آج اگر ہم ایک لیٹر دودھ یا ایک معمولی سوئی اور دھاگہ بھی کرنسی سے خریدنا چاہیں تو خرید سکتے ہیں ، کیونکہ آج ہمارے پاس اتنی کم مالیت کی متبادل چھوٹی کرنسی بھی موجود ہے۔

عہد رسالت کی کرنسیاں اور ان کی مالیت:

لیکن عہد رسالت کی کرنسیوں کی نوعیت مختلف تھی ، اس دور میں صرف دو ہی کرنسی تھی ایک دینار اور دوسری درہم اور یہ دونوں کرنسیاں مالیت میں بھی کافی بڑی تھیں، اور ان دونوں کرنسیوں کے علاوہ ان کے یہاں چھوٹی اور کم مقدار کی مالیت کے لئے کوئی کرنسی موجود ہی نہ تھی۔

چنانچہ عہد رسالت میں اگر کسی کو ایک لیٹر دودھ یا ایک سوئی خریدنی ہوتی تو اس کے لئے یہ ممکن ہی نہ تھا کہ اسے کرنسی دے کر خرید سکے۔اس لئے اس دور میں چھوٹی چیزوں کی خرید وفروخت غلوں مثلاً کھجور، جو اور کشمش وغیرہ سے ہوتی تھی۔

یعنی اس دور میں کھجور وغیرہ کو جہاں خوراک کے لئے استعمال کیا جاتا تھا وہی کرنسی کے طور پر بھی ان کا استعمال ہوتا تھا۔مثلاً کوئی کپڑے خرید کر بیچنے والے کو کھجور دیتا تو اس کا یہ مطلب نہیں تھا کہ اس نے کپڑے لے کر اسے کھانا کھلا دیا ہے، بلکہ مطلب یہ ہوتا تھا کہ اس نے کپڑے خرید کر اس کی قیمت ادا کی ہے۔

کیا ایک صاع کی مالیت کے برابر عہد رسالت میں کوئی کرنسی موجود تھی؟

اب آیئے یہ دیکھتے ہیں کہ کیا ایک صاع کھجور وغیرہ کی مالیت کے برابر عہد رسالت میں کوئی کرنسی موجود تھی ؟ نیز کیا اس دور میں کوئی ایک بھی ایسا واقعہ ملتا ہے کہ جس میں کسی نے ایک صاع کی قیمت والی کسی چیز کو کرنسی سے خریدا یا بیچا ہو؟ اگر اس بات کا ثبوت مل جائے کہ عہد رسالت میں ایک صاع کھجور وغیرہ کی قیمت کے مساوی کوئی کرنسی تھی؟ یا اس دور میں کسی نے ایک صاع کی مالیت والی چیز کو بھی کرنسی سے خریدا یا بیچا ہے، تو یہ اعتراض بالکل بجا ہے کہ جب عہد رسالت میں اسی قیمت میں کرنسی بھی موجود تھی تو کیا وجہ ہے کہ کرنسی نہ دے کر کھجور جیسے غلے ہی فطرہ میں دینے کا التزام کیا گیا۔

لیکن اگر احادیث کا ذخیرہ چھان مارنے کے بعد بھی کوئی ایک بھی صحیح روایت ایسی نہ ملے جس میں یہ ذکر ہو کہ ایک صاع کی قیمت کے مساوی کوئی کرنسی اس دور میں تھی ، یا ایک صاع کھجور وغیرہ

کوکسی نے کرنسی سے خریدا یا بیچا ہو۔تو انصاف سے بتلائیے کہ ایسی صورت میں کیا یہ اعتراض بے معنی ہوکرنہیں رہ جاتا کہ عہد رسالت میں فطرہ میں کرنسی کیوں نہیں دی گئی؟

عہد رسالت کی دونوں کرنسیوں اور ایک صاع کھجور وغیرہ کی قیمت کاتقابل:

یہ وضاحت ہوچکی ہے کہ عہد رسالت میں دینار اور درہم کی شکل میں جو دو کرنسیاں تھیں ان کی مالیت ایک صاع غلے کی مالیت سے بہت زیادہ تھی۔

مثلاً دینار کی بات لے لیں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ایک دینار سے ایک یا دو بکری خریدتے تھے۔دیکھئے:(صحیح البخاری:۴/ ۲۰۷،رقم:۳۶۴۲)

اب دیکھئے کہ جب ایک دینار میں ایک یا دو بکری ملتی تھی تو بھلا ایک صاع غلہ کے متبادل ایک دینار کیسے ہوسکتا ہے؟ بلکہ آدھا یا پاؤ دینار بھی ایک صاع غلہ کے مقابلہ میں بہت بڑی رقم ہے۔اگر ایک دینار کے اسّی (۸۰) حصے کریں تو اس کا ایک حصہ ہی ایک صاع کے برابر ہوگا۔ایسی صورت میں یہ کیسے ممکن ہے کہ عہد رسالت کی یہ نقدی کرنسیاں فطرہ میں دی جاتیں؟

یہی حال درہم کا بھی ہے،اس کی مالیت بھی ایک صاع کے بالمقابل کئی گنا زیادہ ہے چنانچہ ایک درہم کے اگر چار حصے کریں تو ایک حصہ یعنی ربع درہم ایک صاع کے برابر ہوگا،اور ربع درہم سے اس دور میں خرید وفروخت نہیں ہوتی تھی۔

عہد رسالت میں ہمیں ایک بھی مثال ایسی نہیں ملتی کہ ایک صاع غلہ کے برابر کی کوئی چیز درہم سے خریدی گئی ہو۔غرض یہ کہ ایک صاع کے برابر اشیاء کی خرید وفروخت کے لئے عہد رسالت میں کسی نقدی کرنسی کا وجود تھا ہی نہیں،اس لئے اس مقدار کی اشیاء کی خرید و فروخت کے لئے طعام کی وہی قسمیں بطور کرنسی استعمال ہوتی تھیں جن کا ذکر فطرہ والی احادیث میں ہے۔

اور فرض کرلیں کہ عہد رسالت میں ایک صاع کے متبادل کوئی کرنسی تھی تو بھی اس دور میں سب کے پاس کرنسی کا ہونا عام بات نہیں تھی بلکہ عمومی طور پر لوگ غلے ہی کو بطور کرنسی استعمال کرتے تھے۔

البتہ بعد میں جب طعام کی قیمت بڑھی تو چھوٹی کرنسی (درہم) کا نصف حصہ ایک صاع عمومی غلہ کے متبادل ہوگیا نیز معاشی اعتبار سے صحابہ کی حالت بھی پہلے سے بہتر ہوگئی اور ایسا ہوتے ہی صحابہ کرام صدقۃ الفطر میں قیمت دینے لگے جیسا کہ ابواسحاق السبیعی کے بیان سے پتہ چلتا ہے جس کی سند صحیحین کی شرط پر صحیح ہے۔(مصنف ابن أبی شیبة. سلفیة:۳/۱۷۴،واسنادہ متصل صحیح علی شرط الشیخین)

بعض شبہات کاازالہ:

ہم نے اپنے بعض مضامین میں جب یہی بات لکھی کہ عہد رسالت میں ایک صاع کے متبادل کوئی کرنسی نہ تھی،تو بعض حضرات میری یہ بات سمجھ ہی نہیں سکے اور ایسی روایات لاکر پیش کرنے لگے جن میں دینار یا درہم کا ذکر تھا،یا ان کے ذریعہ لین دین کا بیان تھا۔

ہم کہتے ہیں کہ اس بات کا انکار ہم نے کیا ہی نہیں ہے،ہم خود اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ عہد رسالت میں دینار اور درہم کی کرنسیاں تھیں اور ان سے لین دین بھی ہوتا تھا،لیکن ہمارا کہنا یہ ہے کہ یہ کرنسیاں بہت بڑی مالیت والی تھیں،اس میں سے ہر ایک کی قیمت ایک صاع غلے سے کئی گنا زائد تھی۔

اس لئے ان کرنسیوں کا استعمال بڑی بڑی مالیت یا کثیر تعداد والی چیزوں کی خرید وفروخت کے لئے ہوتا تھا نہ کہ ایک صاع غلے کی قیمت کی جگہ ان کا استعمال ہوتا تھا۔

شبہہ:

بعض حضرات نے موارد الظمآن إلی زوائد ابن حبان،رقم (۱۱۰۶) کی ایک روایت پیش کی جس میں یہ مذکور ہے کہ ایک یہودی شخص اپنا مال بیچنے لایا جس میں کھجور بھی تھی تو نبی ﷺ نے ایک مد کو ایک درہم سے خریدا۔اور ایک صاع میں چار مد ہوتا ہے جب

ایک مد کا سودا درہم سے ہوسکتا ہے تو ایک صاع جس میں چار مد ہوتے ہیں اس کا سودا درہم سے کیونکر نہیں ہوسکتا؟

ازالہ:

عرض ہے کہ اس روایت میں مذکور واقعہ ایک خاص وقت سے متعلق ہے جب صحابہ بھوک اور غذائی بحران کا شکار تھے اور ان کے پاس کھانے کا کوئی سامان نہ تھا، خود اسی روایت کے الفاظ ہیں:

وكان قد أصاب الناس قبل ذالك جوع لا يجدون فيه طعاما فأتى النبي صلى الله عليه وسلم الناس يشكون إليه غلاء السعر۔

صحابہ کرام بھوک کے شکار تھے، ان کے پاس کھانے کے لئے کچھ نہ تھا، صحابہ نبی ﷺ کے پاس آئے اور مہنگائی کی شکایت تھی ۔(موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، رقم: ۱۱۰۶)

اس روایت کے سیاق سے صاف پتہ چلتا ہے کہ یہ واقعہ کوئی عمومی واقعہ نہ تھا بلکہ ایک خاص وقت سے متعلق تھا جب صحابہ غذائی بحران کا شکار تھے، اور اسی سبب مہنگائی عام معمول سے بہت زیادہ بڑھ گئی تھی، ظاہر ہے ایسی صورت میں جب معمولی چیزوں کی قیمت آسمان کو چھونے لگے تو اس کی قیمت کا درہم ہی نہیں بلکہ دینار کے مساوی ہوجانا بھی کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔

ہندوستان میں کسی سال ایسا بھی ہوا کہ ایک کلو پیاز کی قیمت سو روپے سے بھی زائد ہوگئی ہے جب کہ عام حالات میں اس کی قیمت دس روپے ہے۔

لہٰذا اس طرح کے استثنائی واقعات سے استدلال درست نہیں ہے۔

مزید اس بات پر غور کریں کہ مذکورہ استثنائی واقعہ میں ایک صاع کھجور کی قیمت چار درہم بنتی ہے، لیکن عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کے دور میں جب اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ ہوا تو ایک صاع کھجور کی قیمت صرف نصف درہم تک پہنچی، جیسا کہ آگے روایت آرہی ہے۔

غور کریں کہ جب عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کے دور میں ایک صاع کھجور کی قیمت ایک درہم تک بھی نہیں پہنچی تو یہ کیسے ممکن ہے کہ عہد رسالت میں یہ ایک صاع کھجور کی قیمت چار درہم ہو؟؟

غرض یہ کہ مذکورہ واقعہ ایک استثنائی اور وقتی واقعہ ہے لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

شبہ:

بعض حضرات نے کہا کہ ایک دینار اور ایک درہم کی قیمت ایک صاع کے برابر نہیں ہوسکتی تو عشر درہم کی قیمت تو ایک صاع کے برابر ہوسکتی ہے۔

ازالہ:

عرض ہے کہ بے شک عشر درہم، بلکہ ربع درہم کی قیمت بھی ایک صاع غلے کے برابر ہوسکتی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا عشر درہم یا ربع درہم سے اس دور میں خرید وفروخت ہوتی تھی؟

جب کسی چیز کی قیمت اس قدر کم ہو کہ اس کے عوض میں دینار کیا درہم کی بھی مکمل یا نصف کرنسی دینی ممکن نہ ہو تو ایسی کم قیمت والی چیزوں کے لئے دین میں کرنسی کا استعمال ہی نہیں ہوتا تھا بلکہ ایسی صورتوں میں کرنسی کے بجائے غلوں ہی کے ذریعہ خرید وفروخت ہوتی تھی۔

کچھ غیر متعلق اعتراضات اور ان کے جوابات:

اعتراض:

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ فطرہ میں خوراک دینا ایک ظاہری شعار ہے، اور اس کی جگہ رقم دینا اس عمل کو مخفی کرنا ہے۔

جواب:

یہ انتہائی کمزور بات ہے کیونکہ صدقہ میں اصل اخفاء اور چھپانا ہی ہے بلکہ حدیث میں صدقات کو چھپانے کی تو یہ ترغیب ہے کہ دائیں ہاتھ سے دیا جائے تو بائیں ہاتھ کو پتہ نہ چلے، نیز ایسا کرنے والے کے لئے یہ بشارت سنائی گئی ہے کہ وہ بروز محشر اللہ کے (عرش کے) سائے میں ہوگا۔(صحیح بخاری)

لہٰذا اس صدقہ کو ظاہری شعار قرار دینا بالکل غلط بات ہے۔

اعتراض:

بعض حضرات کہتے ہیں کہ اگر فطرہ میں رقم دینا جائز ہے تو کیا قربانی میں جانور ذبح کرنے کے بجائے اس کی جگہ رقم دینا جائز ہے ۔

جواب:

یہ اعتراض انتہائی لغو ہے کیونکہ قربانی میں اصل عبادت ہی خون بہانا ہے، نہ کہ محض گوشت کھانا اور کھلانا، اس سلسلے میں صحیح بخاری کی حدیث کس قدر واضح ہے کہ عید سے قبل ذبح کرنے والے کے بارے میں اللہ کے نبی ﷺ نے کہا:

"**شاتک شاة لحم**"۔ تمہاری بکری محض گوشت والی بکری ہے"۔(صحيح البخاري: ۷/ ۱۰۱، رقم: ۵۵۵٦)

یہ حدیث پوری صراحت کے ساتھ بتلا رہی ہے کہ محض گوشت کھانے کھلانے سے قربانی نہیں ہونے والی ہے تو بھلا اس کی قیمت ادا کرنے کی گنجائش کہاں سے نکل سکتی ہے؟

اعتراض:

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اگر فطرہ میں نقد دینے کی بات کہی جائے تو اس سے نص کو تبدیل کرنا بلکہ نص کو مردہ کرنا لازم آتا ہے۔

جواب:

عرض ہے کہ اس اعتراض کی زد میں خود منکرین نقد آتے ہیں کیوں کہ ان کے فتاویٰ میں ہی نص کو تبدیل کرنے اور مردہ کرنے کی بات آتی ہے۔

کیونکہ یہ حضرات بعض حالات میں نہ صرف یہ کہ منصوص اشیاء سے فطرہ نکالنے کو بہتر نہیں سمجھتے بلکہ اسے ناجائز سمجھتے ہیں بلکہ یہاں تک کہتے ہیں کہ منصوص اشیاء سے فطرہ ادا ہی نہیں ہوگا۔

مثال کے طور پر "شعیر" (جو) منصوص اشیاء میں سے ہے، لیکن جس علاقہ میں یہ بطور طعام استعمال نہیں ہوتا اس علاقہ کے باشندوں کے حق میں منکرین نقد یہ فتویٰ دیتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ ان کے لئے ناجائز ہے کہ وہ اس علاقہ میں "شعیر" (جو) سے فطرہ نکالیں، اور اگر کسی نے اس سے فطرہ نکال دیا تو اس کا فطرہ ادا ہی نہیں ہوگا!!! لہٰذا ان کے بقول ایسے لوگوں پر لازم ہے کہ وہ "شعیر" (جو) کا فطرہ نہ نکالیں بلکہ اس کی جگہ اس چیز کا فطرہ نکالیں جو اس علاقہ میں بطور طعام رائج ہو گرچہ فطرہ کی احادیث میں اس کا کوئی ذکر و نام و نشان نہ ہو!!!

عام اہل علم کو جانے دیں علامہ ابن عثیمین رحمہ اللہ جیسے عظیم فقیہ و مفتی نے بھی ایک موقع پر اس طرح کا فتویٰ دیا جس کی بابت کسی سائل نے دوبارہ استفسار کیا جس پر علامہ رحمہ اللہ نے جواب دیا:

"**ذكرتم أنكم سمعتم منا أن إخراج الشعير في زكاة الفطر غير مجزيء فيما يظهر، ولقد كان قولنا هذا في قوم ليس الشعير قوتاً لهم**"۔

"آپ نے ذکر کیا کہ آپ نے ہم سے یہ سنا ہے کہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ صدقۃ الفطر میں "شعیر" (جو) نکالنا کفایت نہیں کرے گا (یعنی اس کے نکالنے سے فطرہ ادا نہیں ہوگا)، تو ہماری یہ بات ان لوگوں سے متعلق ہے جن کے یہاں "شعیر" (جو) بطور طعام مستعمل نہ ہو"۔(مجموع فتاوىٰ ورسائل العثيمين: ۱۸/ ۲۸۲)

ہم انتہائی ادب کے ساتھ سوال کرتے ہیں کہ کیا اس طرح کا فتویٰ دینا نص کو تبدیل کرنا اور اصل نص کو مردہ کرنا نہیں ہے؟؟

ایک طرف قائلین نقد پر یہ اتہام کہ وہ نص کو تبدیل اور مردہ کر رہے ہیں اور دوسری طرف خود منکرین نقد کا حال یہ ہے کہ وہ بعض حالات میں نص پر عمل کو ناجائز و ناکافی بتلا رہے ہیں!!!

رہی یہ بات کہ منکرین نقد کی نظر میں اصل علت اطعام ہے اس لئے جس علاقہ میں منصوص اشیاء بطور طعام مستعمل نہ ہوں وہاں علت کے پیش نظر اس کا بدیل نکالنا چاہئے۔

تو عرض ہے کہ گزشتہ سطور میں وضاحت ہو چکی ہے کہ اطعام کلی اور لازمی علت نہیں بلکہ اصل علت ثمن فراہم کرنا ہے، ایسی صورت میں نقد و رقم بھی اس کا بدیل ہے لہٰذا اس کے جواز پر بھی کلام نہیں

ہونا چاہئے۔

اور لطف کی بات یہ ہے کہ منصوص اشیاء کی جگہ دیگر طعام نکالنے پر بھی اطعام کی جزئی علت اکثر علاقوں میں حاصل نہیں ہوتی کیونکہ وصول کرنے والے اسے فروخت کرکے قیمت حاصل کر لیتے ہیں، اور منکرین نقد کو اس پر کوئی اعتراض بھی نہیں ہے۔

ایسی صورت میں بتلایئے کہ منصوص اشیاء کو ناجائز کہہ کر اس کی جگہ بدیل کو جائز بتلا کر کیا حاصل ہوا؟ نہ اصل نص پر عمل ہوا، نہ پیش نظر علت کی کوئی رعایت ہوئی، پھر نص کی تبدیلی اور بے موقع ومحل قیاس آرائی سے کیا ملا؟

حیرت ہے کہ یہ کہہ کر نص کو تبدیل کیا جارہا ہے کہ کسی علاقہ میں لوگ منصوص اشیاء کو بطور طعام استعمال نہیں کرتے! لیکن کوئی ہمیں بتلائے کہ نص کو بدلنے کے بعد آپ جو دوسری چیز فطرہ میں دیں گے، کیا یہاں کے لوگ اس دوسری چیز کو بطور طعام استعمال کریں گے؟ یا اسے بھی بیچ کر نقد ورقم حاصل کرلیں گے؟ بالخصوص جبکہ آپ نے بیچ کر قیمت بنانے کی بھی مکمل اجازت دے رکھی ہے!!

اگر دوسری صورت ہے تو سنجیدگی سے بتلایا جائے کہ نص کو بدلنے سے کیا حاصل ہوا؟؟

اور اگر یہ فرض کرلیں کہ نص کو بدلنے کے بعد آپ جو دوسری چیز فطرہ میں دیں گے اسے وہاں کے لوگ کھانے میں استعمال کریں گے، تو اس سے بھی یہ الزام ختم تو نہیں ہوجاتا کہ آپ نے نص کو بدلا ہے اور اسے مردہ کرنے کی کوشش کی ہے۔

اگر آپ علت کا حوالہ دیں تو عرض ہے کہ اول تو آپ علت کے مطابق عمل کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ وصول کرنے والوں کے لئے بلا کراہت وصول کردہ طعام کو بیچنا جائز قرار دیتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ جب منصوص اشیاء کو نہ صرف مفضول بلکہ ناجائز کہہ دینے سے بھی آپ تبدیل نص اور اماتت نص کے مجرم نہیں ٹھہرتے تو قائلین نقد علت کے سبب منصوص اشیاء کو افضل مانتے ہوئے نقد کے جواز کی بات کہہ دیں تو ان پر یہ اتہام کیوں؟

اعتراض:

بعض حضرات کہتے ہیں کہ صدقۃ الفطر بدنی عبادت میں نقص کا کفارہ ہے اور بدنی عبادت میں نقص کا کفارہ اطعام ہی ہوتا ہے۔

جواب:

عرض ہے کہ صدقۃ الفطر صرف اسی پر لازم نہیں ہے جس کا روزہ نقص کا شکار ہوتا ہے بلکہ یہ صدقہ ہر شخص پر لازم ہے خواہ وہ کتنے ہی اہتمام اور تقویٰ وطہارت کے ساتھ روزہ رکھے، حتیٰ کہ اللہ کے نبی ﷺ بھی صدقہ الفطر نکالتے تھے جو کہ معصوم عن الخطاء ہیں۔

بلکہ جو بیماری کی سبب پورے ماہ روزہ نہیں رکھ پاتے ان کی طرف سے بھی صدقۃ الفطر لازم ہوتا ہے، حالانکہ یہ اس نقص کے سبب الگ سے کفارہ کی ادائیگی کے پابند ہوتے ہیں۔

حتیٰ کہ معصوم اور چھوٹے چھوٹے بچوں کی طرف سے بھی صدقہ الفطر دیا جاتا ہے جو نہ روزہ رکھتے ہیں نہ روزہ رکھنے کی استطاعت رکھتے ہیں۔لہٰذا یہ دلیل ہے کہ صدقۃ الفطر اصلاً بدنی عبادت کا کفارہ نہیں ہے بلکہ ضمناً اس میں یہ بات شامل ہے اور اصل مقصود غرباء ومساکین کو ثمن فراہم کرنا ہے۔

اور اگر یہ بات درست مان لی جائے کہ صدقۃ الفطر محض بدنی عبادت کے نقص کا کفارہ ہے جو اطعام ہی ہونا چاہئے تو یہ بات بھی ضروری قرار دی جانی چاہئے کہ صدقۃ الفطر صرف اسی کو دیا جائے گا جو اسے کھانے میں استعمال کرے اور صدقۃ الفطر وصولنے والا اس بات کا مجاز نہ ہوگا کہ وہ اسے کھانے کے بجائے بیچ کر قیمت بنالے لیکن ایسا کوئی نہیں کہتا۔ یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا معاملہ مختلف ہے۔

علاوہ بریں ضمناً کفارہ سیئات کی بات تو بالاتفاق مالی صدقات وخیرات میں بھی کہی گئی ہے، اللہ کا ارشاد ہے:

﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾

آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجئے، جس کے ذریعہ سے آپ ان کو پاک صاف کردیں۔(التوبۃ:۱۰۳)

تو کیا یہ کہہ دیا جائے یہ تمام صدقہ وخیرات بھی صرف اطعام ہی کی صورت میں ہوں گے؟

اعتراض:

علامہ البانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

لأن الذی یملک النقود یعرف أن یتصرف بها حسب حاجته إن کان بحاجة إلی طعام اشتری الطعام، إن کان بحاجة إلی شراب اشتری الشراب، إن کان بحاجة إلی ثیاب اشتری الثیاب، فلماذا عدل الشارع عن فرض القیمة أو فرض دراهم أو دنانیر إلی فرض ما هو طعام؟ إذن له غایة، ولذالک حدد المفروض ألا وهو الطعام من هذه الأنواع المنصوصة فی هذا الحدیث وفی غیره، فانحراف بعض الناس عن تطبیق النص إلی البدیل الذی هو النقد هذا اتهام للشارع بأنه لم یحسن التشریع لأن تشریعهم أفضل وأنفع للفقیر، هذا لو قصده کفر به، لکنهم لا یقصدون هذا الشیء۔

جو شخص نقدی ورقم کا مالک ہوگا وہ جس طرح چاہے اپنی ضرورت کے مطابق اسے تصرف میں لاسکتا ہے، اگر اسے کھانے کی حاجت ہوگی تو کھانا خرید سکتا ہے، اگر مشروب کی ضرورت ہوگی تو مشروب خرید سکتا ہے، کپڑے کی ضرورت ہوگی تو کپڑے خرید سکتا ہے، پھر شریعت نے قیمت یا درہم ودینار کے بجائے کھانے کو کیوں فرض کیا؟ یقیناً اس کا ایک مقصد ہے، اسی لئے فرض کردہ چیز کو متعین کردیا ہے اور وہ اس حدیث اور اس جیسی دیگر احادیث میں منصوص طعام ہے، لہٰذا بعض لوگوں کا نص کو عمل میں لانے کے بجائے اس کی جگہ نقدی رقم کی بات کرنا یہ شارع کو متہم کرنا ہے کہ شارع نے بہتر طور پر شریعت سازی نہیں کی، اور ان کی تشریح بہتر اور فقیر کے لئے زیادہ نفع بخش ہے، اگر واقعی یہ لوگ ایسا ہی سوچیں تو یہ کفر ہے، لیکن یہ لوگ ایسا نہیں سوچتے۔ (سلسلة الهدی والنور، شریط: رقم: ۲۷۴)

جواب:

غرض کہ علامہ موصوف رحمہ اللہ کا یہ اعتراض بھی اسی عمارت پر قائم ہے کہ اس دور میں درہم ودینار بھی موجود تھا پھر بھی انہیں فطرہ میں دینے کا حکم کیوں نہیں ہوا۔ اور یہ وضاحت کی جاچکی ہے کہ اس دور میں درہم ودینار زیادہ مالیت والے تھے، اس لئے فطرہ جیسی مالیت کے لئے درہم ودینار کی جگہ انہیں چیزوں کا استعمال ہوتا تھا جن کا ذکر فطرہ والی احادیث میں ہوا ہے۔

لہٰذا علامہ موصوف نے درہم ودینار کا جو فائدہ بتلایا ہے کہ اس سے ضرورت کی کوئی بھی چیز خریدی جاسکتی ہے، درحقیقت یہ مقصد اس دور میں انہیں چیزوں سے حاصل ہوسکتا تھا جن کا ذکر فطرہ والی احادیث میں ہیں کیونکہ اس دور میں چھوٹی موٹی چیزوں کی خرید وفروخت انہیں چیزوں کے ذریعہ ہوتی تھی، اس بات کو ماقبل میں تفصیل سے واضح کیا جاچکا ہے۔

نیز علامہ موصوف کی نظر میں اصل علت اطعام ہی ہے اور ماقبل میں اس کی بھی وضاحت بالتفصیل گزرچکی ہے کہ اصل علت ثمن فراہم کرنا ہی ہے۔

تیسری دلیل: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار:

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار سے بھی فطرہ میں قیمت دینا جائز معلوم ہوتا ہے، اس سلسلے میں امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے اثر کا حوالہ گزرچکا ہے اس کے علاوہ ایک اور حوالہ ملاحظہ ہو:

حدثنا أبو أسامة، عن زهیر، قال: سمعت أبا إسحاق یقول: أدرکتهم وهم یعطون فی صدقة رمضان، الدراهم بقیمة الطعام.

امام ابواسحاق السبیعی کہتے ہیں کہ میں نے ان لوگوں کو پایا وہ صدقۃ الفطر میں کھانے کی قیمت کے مساوی درہم دیتے تھے۔ (مصنف ابن أبی شیبة. سلفیة: ۱۷۴/۳، واسناده متصل صحیح علی شرط الشیخین وابواسحاق روی امرا شاهده فلاعبرة بتدلیسه واختلاطه۔ وحدیثه من طریق زهیر اخرجه البخاری ومسلم)

کافی عرصہ قبل ایک بھائی نے آڈیو میں اس روایت کی سند پر

اشکالات پیش کئے تھے ان کے مفصل جوابات ایک آڈیو کی شکل میں میرے یوٹیوب چینل (kifayatullah sanabili) پر موجود ہے۔

امام ابواسحاق السبیعی نے کسی ایک دو کا نہیں بلکہ ایک جماعت کا موقف بیان کیا ہے کہ انہوں نے جن لوگوں کو پایا وہ صدقۃ الفطر میں قیمت دیتے تھے۔

امام ابواسحاق السبیعی نے علی رضی اللہ عنہ کا دور بھی پایا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ بہت سارے صحابہ کا دور انہوں نے دیکھا ہے۔اور آپ علم وفن کے امام ہیں اس لئے علمی معاملہ میں اپنے دور کے اہل علم کا تعامل نقل کریں گے تو ظاہر ہے کہ صحابہ کا استثناء نہیں کریں گے کیونکہ ان سے بڑے عالم کون ہوسکتے ہیں۔

لہٰذا اس روایت میں صحابہ سے بھی فطرہ میں قیمت دینا ثابت ہوا۔

بلکہ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ابواسحاق السبیعی نے صحابہ ہی کو مراد لیا ہے لیکن ہمارے خیال سے تابعین کو بھی اس میں شامل کرنے میں کوئی مانع نہیں ہے یہ اور بات ہے کہ سب سے پہلے صحابہ ہی کی شمولیت اس میں صادق آتی ہے۔

تنبیہ:

بعض لوگ اس روایت کو مقطوع کہتے ہیں ۔عرض ہے کہ مقطوع اس روایت کو کہتے ہیں جس میں صرف کسی تابعی کا قول وفعل وغیرہ منقول ہو۔اوراس روایت میں امام ابواسحاق السبیعی رحمہ اللہ نے صراحتاً تابعین کا نام لیکران کا عمل نقل نہیں کیا بلکہ اپنے دور کے اہل علم کا تعامل نقل کیا ہے اوران کے دور میں صحابہ بھی تھے اور تابعین بھی تھے۔لہٰذا ان کے قول میں دونوں آ گئے بلکہ صحابہ کی شمولیت زیادہ مؤکد ہے کیونکہ علمی معاملہ میں بڑے علماء ہی کے حوالے دئے جاتے ہیں بالخصوص جب کہ امام ابواسحاق السبیعی جیسے صاحب علم حوالہ دیں جو خود محدث اور امام ہیں۔

لہٰذا ان کے قول میں صحابہ کی شمولیت کا بغیر کسی دلیل کے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

اور تابعین سے فطرہ میں قیمت دینے کا ثبوت تو مسلم ہے۔اس کی ایک دلیل تو ماقبل کی روایت ہی ہے اس میں صحابہ کے ساتھ تابعین بھی شامل ہیں۔

تابعین کا موقف

خلیفہ عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے اپنی خلافت میں حکم صادر کیا کہ فطرہ میں لوگوں سے غلہ یا اس کی قیمت وصول کرو۔(مصنف ابن أبي شيبة. سلفية: ۳/۱۷۴، واسناده صحيح وصححه ابن حزم في المحلى لابن حزم، ت بيروت: ۴/۲۵۲، واخرجه ايضا ابن زنجويه في الأموال لابن زنجويه: ۳/۱۲۶۸، عن عوف به)

عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کا یہ موقف صرف ان کا ذاتی موقف نہیں تھا بلکہ انہوں نے بطور سرکاری فرمان اسے جاری کیا اوراس پر عمل بھی ہوا۔اور پوری دنیا کے کسی کونے سے بھی اس جلیل القدر خلیفہ کے حکم پر کوئی علمی تعاقب نہیں ہوا۔جس سے پتہ چلتا ہے کہ تابعین کا اس مسئلہ پر اجماع تھا۔

عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کے بارے میں یہ بات معروف ہے کہ وہ علمی مسائل میں اہل علم صحابہ وتابعین سے رائے مشورہ لینے کے بعد فیصلہ کیا کرتے تھے بالخصوص کسی سرکاری فرمان کے سلسلے میں تو قطعاً نہیں سوچا جاسکتا کہ انہوں نے محض اپنی رائے امت پر مسلط کردی ہو اس لئے ظاہر ہے کہ ان کا یہ فیصلہ دیگر صحابہ وتابعین کی منظوری کے بعد صادر ہوا ہے اور پھر اس پر کسی طرف سے کوئی اعتراض نہیں کیا گیا۔

نیز تابعین ہی میں ایک عظیم علمی شخصیت حسن بصری رحمہ اللہ کی تھی وہ بھی فطرہ میں قیمت دینے کے قائل تھے۔(مصنف ابن أبي شيبة. سلفية: ۳/۱۷۴، واسناده صحيح)

حسن بصری رحمہ اللہ کی مخالفت بھی پوری دنیا میں کسی نے نہ کی ۔اس سے بھی پتہ چلا کہ فطرہ میں قیمت دینے کے جواز پر تابعین کا اجماع تھا۔

اس سے ایک بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ تابعین نے فطرہ والی

احادیث کا یہ مفہوم قطعاً نہیں سمجھا ہے کہ اس سے صرف خوراک فراہم کرنا مراد ہے۔ اوراس کے علاوہ قیمت دینا کافی نہیں۔

اورتابعین کے اس فہم پر دیگرتابعین کا کوئی اختلاف نہیں ملتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ فطرہ والی احادیث کوخوراک ہی سے خاص کرنا تابعین کے متفقہ فہم کے خلاف ہے۔

اور ہمارا اصول ہی ہے اتباع الدلیل بفھم السلف ۔ یعنی فہم سلف کے ساتھ دلیل کی پیروی کرنا۔

سلف صالحین کے دور میں فطرہ میں قیمت نکالنے کا ثبوت تو ملتا ہےلیکن ان کے دور میں کسی ایک سے بھی اس کی ممانعت کا ثبوت نہیں ملتا ہے۔ یہ اس بات کی بھی دلیل ہے کہ ممانعت والاقول بعد کی پیدوار ہےاورسلف کے متفقہ فہم کے خلاف ہے۔ لہٰذا ایسے لوگ ممانعت والی بات پرسلفیت کالیبل قطعاًنہ لگائیں۔

ائمہ و اہل علم کا موقف:

صحابہ وتابعین کے بعدبھی فطرہ میں قیمت دینے کے قائلین موجودرہے ہیں۔ چنانچہ:

ائمہ اربعہ میں امام ابوحنیفہ(المتوفی:۱۵۰) سےبھی قیمت نکالنا ثابت ہے۔(سنن الدارقطني:۲/ ۱۵۰،واسنادہ صحیح)

امام ابن معین کے شاگردعباس الدوری رحمہ اللہ (متوفی : ۲۷۱ھ)نقل کرتے ہیں:

قال يحيى في زكاة الفطر لا بأس أن يعطى فضة۔

امام ابن معین رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۳۳) نے صدقۃ الفطر کے بارے میں کہا کہ اس میں درہم دینے میں کوئی حرج نہیں ہے ۔ (تاريخ ابن معين،رواية الدوري:۳/ ۴۷۶)

امام ابن زنجویہ(المتوفی:۲۵۱)فرماتے ہیں:

القيمة تجزئ في الطعام إن شاء الله، والطعام أفضل۔

طعام کی جگہ قیمت نکالنا کفایت کرے گا اور طعام نکالنا افضل ہے۔(الأموال لابن زنجويه:۳/ ۱۲۶۹)

چوتھی صدی ہجری کے اوائل کے ایک بہت بڑے فقیہ وامام محمد بن عبداللہ بن محمد أبوجعفر الفقيه المتوفی:۳۶۲) کہتے ہیں:

أداء القيمة أفضل، لأنه أقرب إلى منفعة الفقير فإنه يشترى به للحال ما يحتاج إليه، والتنصيص على الحنطة والشعير كان؛ لأن البياعات في ذالك الوقت بالمدينة يكون بها فأما في ديارنا البياعات تجرى بالنقود، وهي أعز الأموال فالأداء منها أفضل۔

صدقۃ الفطر میں قیمت دیناہی افضل ہےاس لئے کہ اس میں فقیرومحتاج کے لئے زیادہ فائدہ ہے کیونکہ ایسی صورت میں وہ فوراً جو چاہے خریدسکتا ہے۔ اورحدیث میں گیہوں، جو(وغیرہ) کا ذکراس لئے ہے کیونکہ اس وقت مدینہ میں خریدوفروخت انہیں چیزوں سے ہوتی تھی (یعنی یہ غلے اس وقت بطورکرنسی چلتے تھے) لیکن ہمارے علاقوں میں نقدی کے ذریعہ خریدوفروخت ہوتی ہےاور یہ اموال میں سب سے زیادہ عزیز ہےاس لئے اسی سے صدقہ الفطر ادا کرنا افضل ہے۔(المبسوط للسرخسي: ۳/ ۱۰۷)

امام محمد بن عبد اللہ بن محمد أبوجعفر الفقيه کے بارے میں امام سمعانی رحمہ اللہ(متوفی:۵۶۲ھ) کہتے ہیں:

كان إماما فاضلا۔۔۔حدث بالحديث۔

یہ امام اورفاضل تھے۔۔۔انہوں نے حدیث کی روایت کی (الأنساب للسمعاني، ت المعلمي:۱۳/ ۴۳۲)

امام ذہبی(المتوفی:۷۴۸ھ)رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

كان من براعته في الفقه يقال له أبو حنيفة الصغير توفي ببخاري وكان شيخ تلك الديار في زمانه۔

فقہ میں آپ کی مہارت کا یہ حال تھا کہ انہیں ابوحنیفہ الصغیر کہا جاتا تھا، یہ بخاری میں فوت ہوئے اوراپنے زمانے میں وہاں کے شیخ تھے۔(العبر في خبر من غبر:۲/ ۳۳۴)

امام ذہبی رحمہ اللہ دوسری کتاب میں کہتے ہیں:

من يضرب به المثل۔۔۔أخذ عنه أئمة۔

یہ ایسے تھے کہ ان کی مثال بیان کی جاتی تھی۔۔۔ان سے ائمہ نے علم حاصل کیا ہے۔(سیر أعلام النبلاء للذهبی:۶/ ۱۳۱)

ان کا تعارف اس لئے پیش کردیا گیا ہے تاکہ جو حضرات ان سے واقف نہیں ہیں وہ بھی ان سے واقف ہوجائیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے ضرورت اور مصلحت کے پیش نظر فطرہ میں قیمت نکالنے کو جائز کہا ہے۔(مجموع الفتاوی: ۲۵/ ۸۲)

صحابہ وتابعین اور ائمہ واہل علم سے صراحتاً یہ چیز ثابت ہونے کے بعد بھی اس میں تشدد کرنا بہت ہی عجیب وغریب بات ہے۔

بلکہ صرف تابعین ہی سے اس کا ثبوت مل جانے کے بعد بھی اس مسئلہ میں پر تشدد فتویٰ دینا انتہائی غیر مناسب ہے۔

بعض معاصرین علماء کا موقف:

علامہ احمد شاکر رحمہ اللہ نے بھی فطرہ میں قیمت کے جواز کی طرف اشارہ کیا ہے۔ دیکھئے :(المحلی لابن حزم : ج:۶، ص: ۱۳۲ (حاشیہ) بتحقیق احمد شاکر)

حافظ زبیر علی زئی رحمہ اللہ فطرہ میں غلہ دینے کو بہتر کہنے کے ساتھ ساتھ آثار تابعین کے پیش نظر لکھتے ہیں:

ان آثار کی وجہ سے صدقہ فطر میں رقم (روپے) وغیرہ دینا جائز ہے تاہم بہتر یہی ہے کہ اجناس مثلاً گندم، آٹا اور کھجور وغیرہ سے صدقہ فطر ادا کیا جائے۔ واللہ اعلم (فتاوی علمیہ: ج:۲، ص:۱۶۵)۔

خلاصہ

* صدقۃ الفطر میں خاص اشیاء اور ان کو بھی خاص شکل میں دینے ہی کا صراحتاً ثبوت ملتا ہے۔

* صدقۃ الفطر میں عام غلہ وخوراک دینے کی بات کسی بھی حدیث میں وارد نہیں ہے، ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں وارد لفظ طعام کو عام معنی میں لینا بعض حضرات کی غلط فہمی ہے۔

* صدقۃ الفطر کی اصل علت غرباء ومساکین کو ثمن فراہم کرنا ہے۔

* احادیث میں منصوص اشیاء کے علاوہ دیگر خوراک یا نقدی ورقم بھی فطرہ میں دینا جائز ہے۔

* غیر منصوص خوراک دینے کو علی الاطلاق افضل کہنا درست نہیں ہے۔

* فطرہ میں نقد ورقم دینا احادیث اور آثار صحابہ سے ثابت ہے۔

* فطرہ میں نقد ورقم دینا ائمہ سلف سے بھی ثابت ہے بلکہ متقدمین کے مابین اس کے جواز میں کوئی اختلاف ہی نہیں ہے۔

* صدقۃ الفطر میں اگر صرف منصوص اشیاء(کھجور، جو، کشمش، پنیر، گیہوں) نکالی جائیں تو یہ افضل و بہتر ہے۔لیکن اگر منصوص اشیاء کے علاوہ دوسری چیزیں مثلاً نقد ورقم یا عام خوراک (جو فطرانہ کی احادیث میں مذکور نہیں ہیں) جیسے دال، چاول، گوشت و دودھ وغیرہ تو اس میں مطلق طور پر کسی کو بھی افضل نہیں کہا جاسکتا بلکہ حالات اور فقراء ومساکین کی حاجات کے پیش نظر افضل کی بات کہی جائے گی۔

چنانچہ جس علاقہ میں فقراء ومساکین کھانے پینے کی اشیاء سے بے نیاز ہوں اور صدقہ الفطر وصولنے کے بعد اسے بیچ دیتے ہوں ایسے علاقوں میں اگر منصوص اشیاء نہ دی جائیں تو رقم دینا ہی افضل و بہتر ہے۔یہی حکم ان فقراء ومساکین سے متعلق بھی ہے جو فقر وفاقہ والے علاقے میں رہنے کے باوجود بھی استثنائی طور پر اسی حالت میں ہوں۔

لیکن اگر علاقہ ایسا ہوں جہاں کے فقراء ومساکین دو وقت کی روٹی کے محتاج ہوں بغیر کام کئے یا دست سوال دراز کئے انہیں ایک وقت کا کھانا نصیب نہ ہوتا ہو تو ایسے علاقہ میں اگر منصوص اشیاء نہ دی جائیں تو پھر وہاں پر رائج خوراک وطعام دینا ہی افضل ہے۔یہی حکم ان فقراء ومساکین سے متعلق بھی ہے جو کسی خوشحال علاقے میں رہنے کے باوجود بھی استثنائی طور پر اسی حالت کے شکار ہوں۔

Total Pages 108

DATE OF PUBLICATION: 1ST OF EVERY MONTH
RNI NO. : MAHURD/2011/49422/ POSTAL REGISTRATION NO. :MCE/281/2016-2018
POSTED ON 4TH AND 5TH OF EVERY PREVIOUS MONTH

اسلامک انفارمیشن سینٹر اور اس کی سرگرمیاں



مندرجہ بالا ہماری دعوتی و رفاہی سرگرمیاں ہیں جنکا مقصد اسلام کی صاف وشفاف تعلیمات کو اللہ کے بندوں تک پہونچانا، اسلام کے بارے میں پھیلی ہوئی غلط فہمیوں کا ازالہ کرنا اور لوگوں کے دکھ درد میں انکی مدد کرنا ہے۔ بلاشبہ یہ تمام کام اللہ کی توفیق اور اہل خیر کے تعاون سے ممکن ہو پاتے ہیں۔ چنانچہ ہماری آپ سے گذارش ہے کہ آپ ہماری دعوتی و رفاہی سرگرمیوں میں ہمارے شریک اجر بنیں اور اپنے صدقات، زکاۃ اور عطیات سے سینٹر کا تعاون کریں۔ اللہ رب العزت آپ کے تعاون کو آپ کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین

For Bank Transfer

Bank Name	:	ICICI Bank (Savings)
Account Name	:	ILM Foundation
Account Number	:	102801002071
IFSC Code	:	ICIC0001028
MCR Code	:	400229097
Branch	:	Andheri Link Road, Mumbai

For Transfer Through PayTm



PayTm Number 8291063765

For Contact Or WhatsApp

+91 9773112909
+91 8291063785
+91 8291063755

For Transfer Through UPI



UPI QR Code

IN-SHA ALLAH OUR VOLUNTEER WILL VISIT TO COLLECT YOUR DONATION ان شاءاللہ ہمارے رضا کار آپ کا تعاون حاصل کرنے پہنچ جائیں گے۔

If Undelivered Please Return To

Ahl us Sunnah

Islamic Information Centre
Gala No.6, Swastik Chamber, Below Kurla Nursing Home, opp. Noorjhan-1, Pipe Road, Kurla (West), Mumbai - 400070.
Ph. 26500400 / 64269999

To,

Book Post